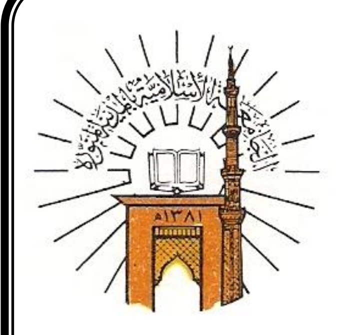


المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
(٠٣٢)
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

القواعد الكلّيّة في باب القدر

في ضوء منهج السَّلف

رسالة علمية مقدمة لنيل درجة العالمية (الماجستير)

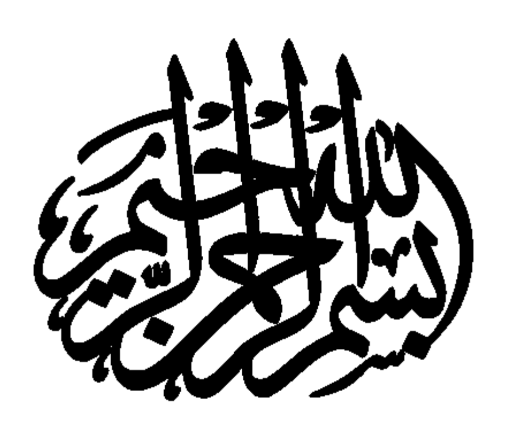
إعداد الطالب

ربيع أحمد بيطار

إشراف

د. صالح بن عبد العزيز بن عثمان سندي

العام الجامعي: ١٤٣٣-١٤٣٤هـ



بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾ [النساء: ١].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠ - ٧١].

أما بعد: فإن الله ﷻ قد أرسل رسوله محمدًا ﷺ بدين قويم لا اعوجاج فيه، ومَنَّ على هذه الأمة بأن أكمله لهم، قال سبحانه: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾ [المائدة: ٣]، و«هذه أكبر نعم الله ﷻ على هذه الأمة حيث أكمل تعالى لهم دينهم، فلا يحتاجون إلى دين غيره، ولا إلى نبي غير نبيهم صلوات الله وسلامه عليه؛ ولهذا جعله الله خاتم الأنبياء، وبعثه إلى الإنس والجن، فلا حلال إلا ما أحلَّه، ولا حرام إلا ما حرَّمه، ولا دين إلا ما شرعه، وكل شيء أخبر به فهو حقٌّ وصدقٌ لا كذبَ فيه ولا خُلْف، كما قال تعالى: ﴿وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدۡقٗا وَعَدۡلٗا﴾ [الأنعام: ١١٥] أي: صدقًا في الأخبار، وعدلًا في الأوامر والنواهي»[(١)].

---

(١) تفسير ابن كثير (٣/ ١٠٧).

فما فارق صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ الدنيا إلا وقد بيَّن لأمته كل ما تحتاجه في كل باب من أبواب الدين، وقرَّر هذا صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ قولًا في مواطن، منها قوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: **(قد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك)**[١]، وقوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: **(ما بقي شيء يقرب من الجنة ويباعد من النار إلا وقد بُيِّن لكم)**[٢].

وقد تقرر هذا الأصل في كلام الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُمۡ، ومن ذلك قول سلمان الفارسي رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ لما قيل له: قد علمكم نبيكم صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ كل شيء حتى الخراءة؟ فقال: «أجل لقد نهانا أن نستقبل القبلة لغائط أو بول، أو أن نستنجي باليمين، أو أن نستنجي بأقلّ من ثلاثة أحجار، أو أن نستنجي برجيع أو بعظم»[٣]، وقول أبي ذر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ: «تركَنَا رسولُ الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وما طائرٌ يطير بجناحيه إلا عندنا منه علم»[٤].

وكمال الدين شاملٌ له كله، عقائده وشرائعه.

ومن ذلكم باب القدر، فقد بيَّنه الله ورسوله أعظم البيان، وأوضحاه غاية الإيضاح، فإنه باب عظيم، «الإيمان به قطب رحى التوحيد ونظامه، ومبدأ الإيمان وتمامه، فهو أحد أركان الإيمان، وقاعدة أساس الإحسان»[٥].

وقد رأيت بعد استشارة واستخارة أن يكون موضوع رسالتي لنيل درجة الماجستير بعنوان:

---

(١) أخرجه أحمد (٢٨/ ٣٦٧) ح (١٧١٤٢)، وابن ماجه: المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين (١/ ١٦) ح (٤٣)، والحاكم (١/ ١٧٥) ح (٣٣١)، وصححه الألباني في الصحيحة ح (٩٣٧).

(٢) أخرجه الطبراني (٢/ ١٥٥) ح (١٦٤٨)، وصححه الألباني في الصحيحة ح (١٨٠٣).

(٣) أخرجه مسلم: كتاب الطهارة، باب الاستطابة (١/ ٢٢٣) ح (٢٦٢).

(٤) أخرجه ابن حبان: كتاب العلم، باب الزجر عن كتبة المرء السنن مخافة أن يتكل عليها دون الحفظ لها (١/ ٢٦٧) ح (٦٥)، والطبراني (٢/ ١٥٥) ح (١٦٤٨)، وصححه الألباني في الصحيحة ح (١٨٠٣).

(٥) شفاء العليل (١/ ٤٤).

«**القواعد الكلية في باب القدر في ضوء منهج السلف**»[١].

۞ أهمية الموضوع:

ومن كمال هذا الدين أنه جارٍ على أصولٍ مستقيمة وقواعدَ مطَّردة، لا تنخرم ولا يشذ عنها شيء، وهذا من رحمة الله سبحانه بالأمة؛ إذ الإحاطة بكل نصٍ وجزئيةٍ أمرٌ متعذرٌ أو ممتنعٌ، فإذا أمكن وجود أصول عامة تُرَدُّ إليها الجزئيات كان هذا نعمة عظيمة تجعل الأمة في مأمن من الضلال بإذن الله؛ وهذا من وجوه امتنانه سبحانه بإكمال الدين.

فالعناية بالأصول العامة والقواعد الكلية أمر لا تخفى أهميته، فإنه السبيل إلى ضبط العلم وإحكامه، إذ الجزئيات -كما تقدم- مردُّها إلى أصول، فإذا خفي حكم الجزئية رُدَّت إلى أصلها وأُعطيت حكمه.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ونحن نذكر قاعدة جامعة في هذا الباب، لهم ولسائر الأمة فنقول: لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية يرد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات، فيتولَّد فساد عظيم»[٢].

وهذا الأمر يتأكد في باب العقائد أكثر من غيره من الأبواب لأمورٍ منها:

أولًا: أن هذا الباب أجلُّ قدرًا وأعلى منزلةً من غيره.

---

(١) مع التنبيه على أني أمشي على طريقة المتقدمين في عدم التفريق بين القواعد والضوابط؛ إذ أنَّ أول من عُرف عنه التفريق بين القواعد والضوابط: تاج الدين ابن السبكي ت(٧٧١هـ)، وتابعه على ذلك الزركشي ت(٧٩٤هـ)، والسيوطي ت(٩١١هـ)، وابن نجيم ت(٩٧٠هـ)، والفتوحي ت(٩٧٢هـ)، والكفوي ت(١٠٤٩هـ)، والبناني ت(١١٩٨هـ)، وأغلب المعاصرين.

انظر: القواعد الفقهية للدكتور يعقوب بن عبد الله الباحسين ص (٥٩-٦١).

(٢) منهاج السنة (٥/ ٨٣).

ثانيًا: أن الخطأ فيه ليس كالخطأ في غيره.

هذا عمومًا، ولباب القدر أهمية خاصة تكمن فيما يلي:

١) كونه ركنًا من أركان الإيمان.

٢) أنه محل عناية عظيمة في نصوص الكتاب والسنة.

٣) كونه من الأبواب التي اشتد فيها الخلاف بين أهل السنة ومخالفيهم.

٤) أن له أثرًا كبيرًا ومباشرًا في سلوك المسلم في كافة أحواله.

۞ أسباب اختيار الموضوع:

اخترت هذا الموضوع لأسباب عدَّة، هي:

١) ما تقدم من أهميته، فهو موضوع جدير بالعناية به والكتابة فيه.

٢) جمع القواعد المتعلقة بهذا الباب في كتاب واحد ليسهل الرجوع إليها والاستفادة منها.

٣) بيان عقيدة أهل السنة في هذا الباب من خلال شرح هذه القواعد، والرد على المخالفين لهم.

٤) أن هذا الموضوع لم يفرد بتأليف مستقل.

٥) الرغبة في الاستفادة الخاصة من البحث.

۞ الدراسات السابقة:

لم أقف -فيما اطَّلعت عليه- على مؤلَّف في هذا الموضوع، نحى هذا المنحى نفسه، من جمع القواعد وشرحها، والرد على المخالفين فيها.

وإنما وقفت على مؤلفات:

- إما في باب القدر عمومًا، ككتاب: «القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة

ومذاهب الناس فيه» للشيخ عبد الرحمن بن صالح المحمود، نشرة دار النشر الدولي، (١٤١٤هـ)، وكتاب: «الإيمان بالقضاء والقدر» للشيخ محمد إبراهيم الحمد، نشرة دار ابن خزيمة، الرياض، (١٤١٦هـ).

- أو في مسائل جزئية فيه، ككتاب: «أفعال العباد بين أهل السنة ومخالفيهم» عبد العزيز بن أحمد الحميدي، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، قسم العقيدة، وكتاب: «الهدى والضلال: دراسة قرآنية» أماني عبد الله الطويلي، رسالة ماجستير، جامعة الملك سعود.
- أو في جهود إمام من الأئمة في تقريره، ككتاب: «جهود شيخ الإسلام في توضيح الإيمان بالقدر» تامر محمد محمود متولي، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية، قسم العقيدة.

۞ خطة البحث:

سرت في هذا البحث وفق خطة اشتملت على: مقدمة، وتمهيد، وأربعة فصول، وخاتمة، ثم فهارس فنية.

المقدمة: اشتملت على الافتتاحية، وأهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهجه.

التمهيد: مقدمات مهمة في القدر، وضمنته أربعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف القدر في اللغة وفي الشرع، والفرق بينه وبين القضاء، وتحته ثلاث مطالب:

المطلب الأول: تعريف القدر في اللغة.

المطلب الثاني: تعريف القدر في الشرع.

المطلب الثالث: الفرق بين القدر والقضاء.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الرابع: «**علم الله سبحانه شامل لكل شيء**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الخامس: «**علم الظهور لا ينافي علم الله السابق**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث السادس: «**من العلم ما هو سبب في وجود المعلوم، ومنه ما ليس كذلك**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث السابع: «**ما كتب في اللوح المحفوظ ثابت لا يتغير، وما كتب في صحف الملائكة يقع فيه المحو والإثبات**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الثامن: «**ما جاز أن تتعلق به القدرة جاز أن تتعلق به المشيئة وكذلك العكس، وما لا فلا**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث التاسع: «**الفطرة لا تنافي تقدير الشقاوة والضلال**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

الفصل الثاني: **القواعد المتعلقة بأفعال الله** ﷻ، وتحته خمسة مباحث:

المبحث الأول: «**الله سبحانه جَبَل العباد على ما شاء**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الثاني: «**كل ميسر لما خلق له**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الثالث: «**الله سبحانه منزَّه عن الظلم، مع قدرته عليه**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الرابع: «**قدر الله -الذي هو فعله- لا شَرَّ فيه بوجه من الوجوه**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الخامس: «**أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة لأجلها فعل**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

الفصل الثالث: القواعد المتعلقة بأفعال العباد، وتحته مبحثان:

المبحث الأول: «**العبد له قدرة على فعله وله مشيئة**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الثاني: «**الله سبحانه خالق أفعال العباد وخالق قدرتهم وإرادتهم**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

الفصل الرابع: **قواعد متعلقة بمسائل متفرقة**، وتحته عشرة مباحث:

المبحث الأول: «**الأمر يستلزم الإرادة الشرعية لا الكونية**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الثاني: «**الاستطاعة استطاعتان: سابقةٌ للفعل، وهي التمكُّن وسلامة الآلات؛ ومقارنةٌ للفعل، وهي حقيقة القدرة**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الثالث: «**ما لا يطاق للعجز عنه لا يجوز التكليف به**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الرابع: «**الله سبحانه ربط الأسباب بمسبَّباتها شرعًا وقدرًا، وجعل الأسباب محل حكمته**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الخامس: «**للسبب تأثير في مسبَّبه، وليس علامة محضة، ولا علة تامة**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث السادس: «**الله يهدي من يشاء بفضله ويضل من يشاء بعدله، وكل ذلك عن علم وحكمة**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث السابع: «**لله على عبده المطيع نعمة دينية، خصه بها دون غيره، أعانه بها على الطاعة**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الثامن: «**لا حجة للعبد في القدر على معاصيه**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث التاسع: «**الرضا بالقضاء منه ما يجب ومنه ما لا يجب**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث العاشر: «**من الأفعال ما يكون حسنه وقبحه مدرَكًا بالعقل، ومنها ما لا يكون كذلك**»، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

۞ **الخاتمة**:

لخصت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث.

۞ **الفهارس**:

وهي كما يأتي:

١) فهرس الآيات القرآنية.

٢) فهرس الأحاديث النبوية.

٣) فهرس الآثار.

٤) فهرس الأعلام.

٥) فهرس الأشعار.

٦) فهرس الفرق.

٧) فهرس المصطلحات والكلمات الغريبة.

٨) فهرس المصادر والمراجع.

٩) فهرس الموضوعات.

۞ منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث المنهج الآتي:

١) الرجوع إلى المصادر الأصيلة في جمع مادة البحث.

٢) التقيد بالألفاظ الشرعية.

٣) الحرص على تدعيم البحث بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة، وأقوال أهل العلم.

٤) الحرص على استيعاب القواعد في هذا الباب، بذكر كل ما نص عليه أهل العلم أنه قاعدة، باللفظ أو بالمعنى.

٥) عزو الآيات القرآنية، بذكر اسم السورة ورقمها، مع كتابتها بالرسم العثماني.

٦) عزو الأحاديث النبوية، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بعزوه، وإلا عزوته إلى مظانِّه من كتب السُّنة، مع ذكر حكم أهل العلم عليه.

٧) الترجمة للأعلام غير المشهورين الواردة أسماؤهم في البحث، ترجمة موجزة.

٨) التعريف بالفرق والطوائف والأماكن والبلدان والقبائل، وكل ما يحتاج إلى تعريف.

٩) شرح المصطلحات العلمية والكلمات الغريبة.

١٠) الالتزام بعلامات الترقيم، وضبط ما يحتاج لضبط.

١١) تذييل البحث بفهارس فنِّيَّة تُسهِّل الاستفادة منه، على النحو المبين في الخطة.

شكر وتقدير

أحمد الله سبحانه وأشكره أولًا، إذ هو مولى كل نعمة، ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعۡمَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾ [النحل: ٥٣]، حمْدَ من حمْدُه نعمةٌ منه تستوجب حمدًا جديدًا، أحمده حمدًا مزيدًا وشكرًا مديدًا.

ثم أثنِّي بالشكر لوالدي الكريمين، ممتثلًا أمر الرب سبحانه: ﴿أَنِ ٱشۡكُرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيۡكَ إِلَيَّ ٱلۡمَصِيرُ ﴾ [لقمان: ١٤]، وفقهما الله لكل خير، وصرف عنهما كل شر، وختم لهما بالصالحات من الأعمال.

ثم أشكر شكرًا كبيرًا شيخي الدكتور صالح بن عبد العزيز سندي، الذي تفضَّل بالإشراف على هذه الرسالة -وذلك من عظيم مِنَّة الله تعالى عليَّ-، والذي لم يبخل علي بعلم ولا وقت ولا جهد ولا خبرة ولا تجربة، مع ما هو عليه من خلق رفيع وأدب جمٍّ، فجزاه الله عني كل خير، ولست أقول هذا مبالغة ولا تقليدًا، بل هو ما علمته عنه وشاهدته منه.

كما أشكر القائمين على الجامعة الإسلامية لما يسر الله سبحانه على أيديهم من الانتساب لهذه الجامعة العريقة، ثم ما يسره من إتمام مرحلة الماجستير من الدراسات العليا.

وأخص بالشكر: كلية الدعوة وأصول الدين، التي أتممت في قسم العقيدة منها هذه المرحلة، ووجدت فيها العون على طلب العلم.

وليس يفوتني أن أشكر كلية الحديث والدراسات الإسلامية، التي تخرجت منها في المرحلة الجامعية.

كما أشكر الشيخين الكريمين: الأستاذ الدكتور صالح بن محمد العقيل، والأستاذ الدكتور عبد القادر محمد عطا صوفي، اللذين تفضَّلا مشكورين بمناقشة هذه الرسالة.

وأشكر أيضًا كل من أعانني على إتمام الرسالة من مشايخي وإخواني، جزاهم الله عني خيرًا، والحمد لله أولًا وآخرًا.

التمهيد

مقدمات مهمة في القدر

وتحته أربعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف القدر في اللغة وفي الشرع، والفرق بينه وبين القضاء.

المبحث الثاني: منزلة الإيمان بالقدر من الإيمان، والأدلة على وجوبه.

المبحث الثالث: ثمرات الإيمان بالقدر.

المبحث الرابع: ما ورد في النهي عن الخوض في القدر وتوجيهه

المبحث الأول

تعريف القدر في اللغة وفي الشرع، والفرق بينه وبين القضاء.

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف القدر في اللغة.

المطلب الثاني: تعريف القدر في الشرع.

المطلب الثالث: الفرق بين القدر والقضاء.

المبحث الأول: تعريف القدر في اللغة وفي الشرع، والفرق بينه وبين القضاء.

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف القدر في اللغة:

القَدَر: مصدر قَدَرَ يَقْدُرُ قَدَرًا، وقد تُسكَّن دالُه، وقَدَرتُ الشّيءَ أَقْدِرُه وأَقْدُرُه، وقدَّرته أُقَدِّره: بمعنى، من التقدير.

ومادة (قَدَرَ) ترجع إلى أصل واحد يدلُّ على مَبْلَغ الشَّيء وكُنهه ونهايته؛ فالقَدَر: مبلغُ كلِّ شيء[1].

ويأتي القدر في اللغة على معان كثيرة منها:

موافَقَة الشيءِ الشيءَ، وتهيئته، وتدبير الأمر، وقياس الشيءِ بالشيء، والقضاء، والحكم، والطاقة، والملك، والغنى واليسار والقوة، والعظمة، والشرف، والتزيين، وتحسين الصورة.

قال الأزهري: «قال[الليث]: وإذا وافَقَ الشيءُ الشيءَ، قلت: جاء قَدَرُه»[2].

وقال: «وقال الليث: قدَّرتُ الشيءَ، أي: هيَّأته»[3].

وقال: «والتقدير على وجوه من المعاني: أحدِهما: التروِيَة والتفكير في تسوية أمرٍ وتهيئته، والثاني: تقديره بعلاماتٍ تقطِّعه عليها، والثالث: أن تنويَ أمرًا بعَقدك؛ تقول: قدَّرتُ أمرَ كذا وكذا، أي: نويته وعقدتُ عليه.

ويقال: قَدّرْتُ لأمر كذا وكذا أقدُرُ له وأقدِرُ له قَدْرًا، إذا نظرتُ فيه ودبَّرتُه وقايَستُه ... وقال شمِر: يقال: قدَرتُ، أي: هيّأت، وقدَرتُ، أي: أطقْتُ، وقَدَّرْتُ، أي:

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٥/ ٦٢).

(٢) تهذيب اللغة (٩/ ١٨)، مادة: (قدر).

(٣) المصدر السابق (٩/ ٢٣).

وقَّتُّ وقدَرتُ: ملكْتُ»[(1)].

وقال ابن سيده: «القَدْر: القضاء والحكم؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: 1]: أي الحكْم»[(2)].

وقال الفيروزآبادي: «القَدَر محرَّكة: القضاء والحكْم ومَبْلَغ الشيء، ويُضَمُّ كالمقدار والطاقة كالقَدْر فيهما ... والقَدْر: الغنى واليسار والقوّة»[(3)].

وقال الزَّبيدي: «والقَدْر: التعظيم، وبه فُسِّر قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الزمر: 67]، أي: ما عظَّموا الله حق تعظيمه. والقَدْر: تدبير الأمر، يقال: قدَرَه يقدِره -بالكسر- أي: دبَّرَه. والقَدْر: قياس الشيء بالشيء يقال: قدَره به قدْرًا، وقدَّره، إذا قاسه. ويقال أيضا: قَدَرت لأمر كذا أَقدِرُ له: بهذا المعنى ... والقَدْر: الشرف، والعظمة، والتَّزيين، وتحسين الصورة»[(4)].

هذه هي المعاني اللغوية التي ذكرت لكلمة «القدر».

---

(1) المصدر السابق (9/ 24).

(2) المحكم والمحيط الأعظم (6/ 183)، مادة: (قدر)، وابن سيده هو: أبو الحسن، علي بن إسماعيل المرسي الضرير، إمام اللغة وأحد من يضرب بذكائه المثل ، ولد بمرسية في شرق الأندلس، من كتبه: «المخصص»، و«المحكم والمحيط الأعظم»، مات سنة (458هـ).

انظر: وفيات الأعيان (3/ 330)، و سير أعلام النبلاء (18/ 144).

(3) القاموس المحيط (2/ 112-113)، مادة: (قدر).

(4) تاج العروس (13/ 374 و380)، مادة: (قدر).

المطلب الثاني: تعريف القدر في الشرع:

تنوعت عبارات أهل العلم في بيان معنى القدر في الشرع.

- فقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهو علم الله وكتابه وما طابق ذلك من مشيئته وخلقه»[1].

- وقال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومعناه: أن الله تبارك وتعالى قدَّر الأشياء في القِدم، وعلم سبحانه أنها ستقع في أوقات معلومة عنده سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وعلى صفات مخصوصة، فهي تقع على حسب ما قدرها سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ»[2].

- وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإنه علم الله وقدرته وكتابه ومشيئته»[3].

- وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هو علمه الأشياء قبل كونها وكتابته لها قبل برئها»[4].

- وقال ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «المراد أن الله تعالى علم مقادير الأشياء وأزمانها قبل إيجادها، ثم أوجَدَ ما سبق في علمه أنه يوجد، فكل محدَثٍ صادرٌ عن علمه وقدرته وإرادته»[5].

- وقال السَّفاريني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «القدر عند السلف: ما سبق به العلم وجرى به القلم، مما هو كائن إلى الأبد، وأنه عَزَّوَجَلَّ قدر مقادير الخلائق وما يكون من الأشياء قبل أن تكون في الأزل»[6].

وهذه التعريفات متقاربة فيما بينها، إلا أن بعضها أشملُ من بعضٍ وأكثرُ دقةً وتفصيلًا،

---

(١) جامع الرسائل (٢/ ٣٥٥).

(٢) شرح صحيح مسلم (١/ ١٠٩).

(٣) شفاء العليل (٢/ ٧٣٣).

(٤) تفسير ابن كثير (١٣/ ٣٠٤).

(٥) فتح الباري (١/ ١١٨).

(٦) لوامع الأنوار (١/ ٣٤٨).

وأشملُها وأدقُّها -مع الإيجاز- تعريف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فإنه اشتمل على مراتب القدر الأربع، مع التنبيه على مطابقة المقضيِّ الواقع بمشيئته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ للعلم السابق والكتابة المتقدمة، وأن المرتبتين الأولتين سابقتان للمقدور، وأن الأخيرتين مقارنتان له[1]، والله أعلم.

(١) سيأتي بيان مراتب القدر في مبحث مستقل إن شاء الله.

المطلب الثالث: الفرق بين القدر والقضاء:

قبل بيان الفرق بينهما يحسُن أن يُعرَّف معنى القضاء لغةً.

فالقضاء: مصدر قَضَى يَقْضِي قَضَاءً، بالمدِّ ويُقصر؛ وهو في اللغة على ضرُوب من المعاني؛ كلُّها تَرجع إلى معنى انقطاع الشيءِ وتمامِه، فكل ما أحكم عمله أو أتم أو ختم أو أدي أو أوجب أو أعلم أو أنفذ أو أمضي فقد قضي.

ومن معانيه كذلك: القطع والفصل والصنع والتقدير والحتم والأمر والوصية والعهد[(١)].

وأما الفرق بينه وبين القدر:

فقبل تحرير الفرق بينهما لا بد من التنبيه على أمرين:

١) أن الخلاف في هذه المسألة يسير ولا يترتب عليه كبير أثر.

٢) أن مجال البحث إنما هو القضاء الكوني القدَري، لا الدِّيني الشرعي.

قد اختلف أهل العلم في الفرق بينهما على قولين:

القول الأول: أنه لا فرق بينهما، أي هما مترادفان، فالقضاء هو القدر، والقدر هو القضاء؛ فإن القدر في اللغة مرجعه إلى مَبْلَغ الشَّيء وكُنهه ونهايته، والقضاء مرجعه إلى انقطاع الشيءِ وتمامِه كذلك.

وأيضًا هما كذلك في لسان الشرع؛ فإن الشارع يستعمل أحدهما مكان الآخر، فقد استعملهما جميعًا في التقدير السابق، كما سيأتي في أدلة القول الثاني.

وهما كذلك في كلام السلف، ومن ذلك:

---

(١) انظر: تهذيب اللغة (٩/ ٢١١)، ولسان العرب (٢٠/ ٤٦)، والكليات (٧٠٥).

قول الحسن بن علي رَضِوَاللَّهُعَنْهُمَا: «قُضِي القضاء، وجف القلم، وأمور بقضاء في كتاب قد خلا»[(١)].

قول الحسن البصري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «جفَّ القلم، ومضى القضاء، وتمَّ القدر، بتحقيق الكتاب وتصديق الرسل، وبسعادة من عمل واتقى، وبشقاوة من ظلم واعتدى، وبالولاية من الله عَزَّ وَجَلَّ للمؤمنين، وبالتَّبْرئة من الله عَزَّ وَجَلَّ للمشركين»[(٢)].

فهذان الإمامان قد عبَّرا بالقضاء مكان القدر؛ مما يدل على أنه لا فرق بينهما عندهم.

وأيضًا هما كذلك في لسان الناس؛ فإنهم ما يزالون يقولون: هذا قدر الله، وهذا قضاء الله، وهذا قضاء الله وقدره.

القول الثاني: أن بينهما فرقًا، وقد اختلف أصحاب هذا القول في ماهية هذا الفرق، فقال بعضهم: **الفرق هو أن القدر سابق على القضاء**؛ فالقدر هو ما قدَّره الله عَزَّ وَجَلَّ في الأزل أن يكون على ما سبق به علمه، والقضاء هو وقوع ذلك المقضي على وفق ما قُدِّر سابقًا.

قال الراغب الأصفهاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والقضاء من الله أخص من القدر؛ لأنه الفصل بين التقدير؛ فالقدر هو التقدير، والقضاء هو الفصل والقطع»[(٣)].

وقال مرعي الكرمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «القدر عبارة عن سبق علم الله تعالى بالمقدور ... والقضاء عبارة عن خلق الله تعالى لذلك المقدور»[(٤)].

ومن شواهد ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩].

---

(١) رواه عبد الله في السنة (٢/ ٤٠٥) رقم (٨٨١)، والفريابي (٨٨) رقم (٩٩).

(٢) رواه الفريابي (٨٨) رقم (١٠٠)، وابن بطة (٢/ ١٩٤) رقم (١٧٠٥).

(٣) المفردات (٦٧٥).

(٤) إتحاف ذوي الألباب (ق ٢١/ أ).

وقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا﴾ [الفرقان: ٢].

وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ٣].

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ﴾ [القمر: ٤٩]، كقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا﴾ [الفرقان: ٢]، وكقوله: ﴿وَٱلَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ٣]. أي: قدَّر قدرًا، وهدى الخلائق إليه؛ ولهذا يستدل بهذه الآية الكريمة أئمةُ السنة على إثبات قَدَر الله السابق لخلقه، وهو علمُه الأشياء قبل كونها، وكتابتُه لها قبل برئها»(١).

وقوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ﴾ [فصلت: ١٢]، أي: فرغ من خلقهن سبعَ سمواتٍ في يومين(٢).

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلشَّيۡطَٰنُ لَمَّا قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ﴾ [إبراهيم: ٢٢]، أي: فُرِغ منه؛ فأُدخل أهلُ الجنةِ الجنةَ وأهلُ النارِ النارَ(٣).

وقيل العكس، أن القضاء سابق على القدر.

قال الكَفوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «القضاء هو الحكم الكلي الإجمالي على أعيان الموجودات بأحوالها من الأزل إلى الأبد ... والقدر هو تفصيل هذا الحكم»(٤).

---

(١) تفسير ابن كثير (١٣/ ٣٠٤).

(٢) تفسير الطبري (٢٠/ ٣٩٢).

(٣) تفسير البغوي (٤/ ٣٤٥).

(٤) الكليات (٧٠٦)، والكَفَوي هو: أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، من أهل بلدة (كفه) التركية، له كتاب: «الكليات»، مات في اسطنبول سنة (١٠٩٤هـ).

انظر: الأعلام للزركلي (٢/ ٣٨)، ومعجم المؤلفين (١/ ٤١٨).

وقال الجُرجَاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ[١]: «والفرق بين القدر والقضاء: هو أن القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ مجتمعة، والقدر وجودها متفرقة في الأعيان بعد حصول شرائطها»[٢].

وقال: «القدر خروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحدًا بعد واحد مطابقًا للقضاء، والقضاء في الأزل، والقدر فيما لا يزال»[٣].

وقال ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقالوا -أي العلماء-: القضاء هو الحكم الكلِّي الإجمالي في الأزل، والقدَر جزئياتُ ذلك الحكم وتفاصيلُه»[٤].

ومن شواهد ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا ۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ﴾[الأنعام: ٢].

قال ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا: «﴿أَجَلًا﴾: الدنيا، ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ﴾: الآخرة»[٥]، وهذا في القدر السابق بلا إشكال، ولذلك قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد حكاية هذا القول عن ابن عباس وغيرِه: «وقول الحسن في رواية عنه: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا﴾ قال: ما بين أن يخلق إلى أن يموت، ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ﴾: ما بين أن يموت إلى أن يبعث: وهو يرجع إلى ما تقدم،

---

(١) هو: أبو الحسن، علي بن محمد بن علي الحسيني الحنفي، المعروف بالشريف الجرجاني، من كتبه: «التعريفات» و«شرح مواقف الإيجي»، مات في شيراز سنة (٨١٦هـ).

انظر: الضوء اللامع (٥/ ٣٢٨هـ)، والأعلام (٥/ ٧).

(٢) التعريفات (١٨٠).

(٣) المصدر السابق (١٨١).

(٤) فتح الباري (١١/ ٤٧٧).

(٥) رواه ابن جرير (٩/ ١٥١).

وهو تقدير الأجل الخاص؛ وهو عمر كل إنسان، وتقدير الأجل العام؛ وهو عمر الدنيا بكمالها، ثم انتهائها وانقضائها وزوالها، وانتقالها والمصير إلى الدار الآخرة»[١].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧].

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يبين بذلك تعالى كمال قدرته وعظيم سلطانه، وأنه إذا قدَّر أمرًا وأراد كونه، فإنما يقول له: كن، أي: مرةً واحدةً فيكون، أي: فيوجد على وفق ما أراد»[٢].

والأظهر في ذلك والله أعلم أن القضاء والقدر من الألفاظ التي إذا اجتمعت افترقت وإذا افترقت اجتمعت[٣]، وهذا هو جواب ما جاء في النصوص من إطلاق القضاء مكان القدر.

فإذا اجتمعا؛ فيراد بالقدر: التقدير السابق، ويراد بالقضاء: وقوع المقضي على وفق ذلك التقدير.

ومع ذلك فهما متلازمان لا انفكاك لأحدهما عن الآخر.

قال الخطابي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وجماع القول في هذا الباب أنهما أمران لا ينفك أحدهما عن الآخر، لأن أحدهما بمنزلة الأساس، والآخر بمنزلة البناء، فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه»[٤].

---

(١) تفسير ابن كثير (٦/ ٩).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٣٩).

(٣) انظر: فتاوى ابن عثيمين (٢/ ٧٩-٨٠).

(٤) معالم السنن (٤/ ٣٢٣)، وانظر: النهاية في غريب الأثر (٤/ ٧٨).

المبحث الثاني

منزلة الإيمان بالقدر من الإيمان، والأدلة على وجوبه.

المبحث الثاني: منزلة الإيمان بالقدر من الإيمان، والأدلة على وجوبه.

الإيمان بالقدر ركنٌ من أركان الإيمان، وأصلٌ عظيمٌ من أصوله التي لا يتم إيمان العبد إلا بها.

كما في حديث جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ الطويل وفيه: قال فأخبرني عن الإيمان. قال: **(أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقَدَر خيره وشرِّه)**[1].

وقد دل الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة على ثبوت القدر ووجوب الإيمان به.

فمن أدلة الكتاب:

- قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢].

قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «أي قدَّر كل شيء مما خلق بحكمته على ما أراد، لا عن سهوٍ وغفلةٍ، بل جرت المقادير على ما خلق الله إلى يوم القيامة وبعد القيامة، فهو الخالق المقدِّر»[2].

- وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ٣].

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذه الآية كقوله تعالى إخبارًا عن موسى أنه قال لفرعون: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]، أي: قدَّر قدرًا، وهدى الخلائق إليه»[3].

- وقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩].

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «يقول تعالى ذكره: إنا خلقنا كل شيء بمقدار قدَّرناه وقضيناه»[4].

---

(١) رواه مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى (١/ ٣٦)، ح (٨).

(٢) تفسير القرطبي (١٥/ ٣٦٦-٣٦٧).

(٣) تفسير ابن كثير (١٤/ ٣٢٢).

(٤) تفسير الطبري (٢٢/ ١٦٠).

وسبق قول ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، كقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، وكقوله: ﴿وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ٣]. أي: قدَّر قدرًا، وهدى الخلائق إليه؛ ولهذا يستدل بهذه الآية الكريمة أئمةُ السنة على إثبات قَدَر الله السابق لخلقه، وهو علمُه الأشياء قبل كونها، وكتابتُه لها قبل برئها»(١).

إلى غير ذلك من الآيات الكريمات.

ومن أدلة السنة:

- حديث جبريل المتقدم(٢).

- حديث جابر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا أن النَّبيَّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **(لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه)**(٣).

- حديث علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن النَّبيَّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **(لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع؛ يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله بعثني بالحق، ويؤمن بالموت، وبالبعث بعد الموت، ويؤمن بالقدر)** (٤).

- حديث أبي الدرداء رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن النَّبيَّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **(لكل شيء حقيقة؛ وما بلغ**

---

(١) تفسير ابن كثير (١٣/ ٣٠٤).

(٢) ص (١٢).

(٣) رواه الترمذي: أبواب القدر، باب ما جاء في الإيمان بالقدر خيره وشره، (٤/ ٢٢) ح (٢١٤٤)، وصححه الألباني في الصحيحة ح (٢٤٣٩).

(٤) رواه الترمذي: أبواب القدر، باب ما جاء في الإيمان بالقدر خيره وشره، (٤/ ٢٢-٢٣) ح (٢١٤٥)، وابن ماجه: المقدمة، باب في القدر، (١/ ١٠٥) ح (٨١)، وصححه الألباني في صحيح الجامع ح (٧٥٨٤).

عبدٌ حقيقة الإيمان حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه)[١].

- حديث عبادة بن الصامت رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أن قال لابنه: يا بني إنك لن تجد طعم حقيقة الإيمان حتى تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك؛ سمعت رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ يقول: (**إن أول ما خلق الله تعالى القلم، فقال له اكتب، فقال: رب وماذا أكتب؟ قال: اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة». يا بني إني سمعت رسول الله** صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ **يقول: «من مات على غير هذا فليس مني)**[٢].

- عن ابن الديلمي قال: وقع في نفسي شيء من هذا القدر، خشِيت أن يُفسِد عليَّ ديني وأمري، فأتيت أُبَيَّ بن كعب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ فقلت: أبا المنذر! إنه قد وقع في نفسي شيء من هذا القدر فخشِيت على ديني وأمري، فحدثني من ذلك بشيء لعل الله أن ينفعني به فقال: لو أن الله عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم لكانت رحمته خيرا لهم من أعمالهم، ولو كان لك مثل جبل أُحُد ذهبًا أو مثل جبل أُحُد تنفقه في سبيل الله ما قُبِل منك حتى تؤمن بالقدر؛ فتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وأن ما أخطأك لم يكن ليصيبك، وأنك إن متَّ على غير هذا دخلت النار، ولا عليك أن تأتي أخي عبد الله بن مسعود فتسأله.

فأتيت عبد الله فسألته فذكر مثل ما قال أُبَيٌّ، وقال لي: ولا عليك أن تأتي حذيفة.

فأتيت حذيفة فسألته فقال مثل ما قال، وقال: ائت زيد بن ثابت فاسأله.

فأتيت زيد بن ثابت فسألته فقال: سمعت رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ يقول: (**لو أن الله**

(١) رواه أحمد: (٤٥/ ٤٨٢) ح (٢٧٤٩٠)، والبزار: (١٠/ ٤٥) ح (٤١٠٧)، وصححه الألباني في الصحيحة ح (٣٠١٩).

(٢) رواه أبو داود: كتاب السنة، باب في القدر (٥/ ٥٢) ح (٤٧٠٠)، والترمذي: أبواب القدر، باب، (٤/ ٢٩) ح (٢١٥٥)، وصححه الألباني في الصحيحة تحت ح (٢٤٣٩).

عذب أهل سمواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم لكانت رحمته خيرًا لهم من أعمالهم، ولو كان لك مثل أُحُد ذهبًا أو مثل جبل أُحُد تنفقه في سبيل الله ما قبِله منك حتى تؤمن بالقدر كله؛ فتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك، وأنك إن مت على غير هذا دخلت النار)[١].

إلى غير ذلك من الأحاديث في وجوب الإيمان بالقدر، وأما الأحاديث في إثبات القدر عمومًا فكثيرة جدًا[٢]، وكذا الآيات والأحاديث الخاصة بكل مرتبة من مراتب القدر.

بل كل دليل على التوحيد فهو دليل على القَدَر، قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «وبالجملة فكل دليل في القرآن على التوحيد فهو دليل على القدر وخلق أفعال العباد، ولهذا كان إثبات القدر أساس التوحيد؛ قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: الإيمان بالقدر نظام التوحيد، فمن كذب بالقدر نقض تكذيبُه التوحيدَ[٣]»[٤].

وذلك أن الإيمان بالقدر له مساسٌ بأقسام التوحيد الثلاثة[٥].

فـ«من لم يؤمن بالقدر فقد انسلخ من التوحيد ولبس جلباب الشرك، بل لم يؤمن بالله ولم يعرفه»[٦].

---

(١) رواه أبو داود: كتاب السنة، باب في القدر (٥/ ٥١) ح (٤٦٩٩)، وابن ماجه: المقدمة، باب في القدر، (١/ ١٠٠-١٠١) ح (٧٧)، وصححه الألباني في صحيح ابن ماجه ح (٦٢).

(٢) انظر: العواصم والقواصم (٦/ ٢١٢) وما بعدها.

(٣) سيأتي تخريجه ص (٣٥).

(٤) شفاء العليل (١/ ٢٢٨)، وقد قال رَحِمَهُ اللَّهُ في تهذيب السنن (٤/ ٢١٣٦): «وقد نظرت في أدلة إثبات القدر والرد على القدرية المجوسية؛ فإذا هي تقارب خمسمائة دليل».

(٥) انظر: القول المفيد (٢/ ٤٢٩).

(٦) طريق الهجرتين (١/ ١٧٩).

وأما الإجماع:

فقد حكاه غير واحد من أهل العلم؛ ومنهم:

- اللالكائي رَحِمَهُ اللَّهُ، فقد قال -بعد حكاية قصة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مع الجاثَليق[1] مستدلًّا بها على الإجماع وفي آخرها: «فتفرق الناس وما يختلف في القدر اثنان»- قال: «فإن كان في الدنيا إجماع بانتشار من غير إنكار فهو في هذه المسألة، فمن خالف قوله فيها فهو معاند مشاقق يلحق به الوعيد، وهو داخل تحت قوله: ﴿ **وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا** ﴾[النساء: ١٥]»[2].

- النووي رَحِمَهُ اللَّهُ، قال: «وقد تظاهرت الأدلة القطعيات من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وأهل الحل والعقد من السلف والخلف على إثبات قدر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ»[3].

- وقال شيخ الإسلام: «أهل السنة متفقون على إثبات القدر وأن الله على كل شيء قدير»[4].

- ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ، قال: «ومذهب السلف قاطبة أن الأمور كلها بتقدير الله تعالى»[5].

وأما آثار السلف في هذا فكثيرة أيضًا، ومنها:

- أثر علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «إن أحدكم لن يخلص الإيمان إلى قلبه حتى يستيقن يقينًا غير

---

(١) الجاثَلِيق: بفتح الثَّاء المثلَّثة؛ رئيس للنصارى في بلاد الإسلام بمدينة السلام، ويكون تحت يد بِطريق أنطاكية، ثم المَطران تحت يده، ثم الأَسْقُف يكون في كل بلد من تحت المَطران ثم القسِّيس ثم الشَّماس. القاموس المحيط (٣/ ٢١٠-٢١١).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٤/ ٧٢٥-٧٢٦).

(٣) شرح صحيح مسلم (١/ ١١٠).

(٤) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٢٨).

(٥) فتح الباري (١١/ ٤٧٨).

ظانّ أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه، ويؤمن بالقدر كله»(١).

- أثر ابن مسعود رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: «لن يجد رجل طعم الإيمان -ووضع يده على فيه- حتى يؤمن بالقدر، ويعلم أنه ميت، وأنه مبعوث»(٢).

- أثر ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا قال: «القدر نظام التوحيد، فمن وحَّد الله ﷻ وآمن بالقدر فهي العروة الوثقى التي لا انفصام لها، ومن وحَّد الله تعالى وكذب بالقدر نقضَ التوحيد»(٣).

- أثر الحسن رَحِمَهُٱللَّهُ قال: «من كفر بالقدر فقد كفر بالإسلام»(٤).

- أثر زيد بن أسلم رَحِمَهُٱللَّهُ قال: «القدر قدرة الله، فمن كذب بالقدر فقد جحد قدرة الله ﷻ»(٥).

- أثر مالك رَحِمَهُٱللَّهُ قال: «ما أضل من كذب بالقدر، لو لم يكن عليهم فيه حجة إلا قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾[التغابن: ٢] لكفى بها حجة»(٦).

والحاصل أن الإيمان بالقدر ركنٌ من أركان الإيمان، دل على ذلك الكتاب والسنة وإجماع السلف رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ.

---

(١) رواه ابن بطة (٢/ ٥٨) رقم (١٤٥٩)، واللالكائي (٤/ ٧٣٨) رقم (١٢١٤).

(٢) رواه عبد الرزاق (١١/ ١١٨) رقم (٢٠٠٨١).

(٣) رواه الفريابي (١٤٣) رقم (٢٠٥)، وعبد الله في السنة (٢/ ٤٢٢) رقم (٩٢٥).

(٤) رواه الفريابي (١٨٨) رقم (٢٩٥)، وعبد الله في السنة (٢/ ٤٢٥) رقم (٩٣٤).

(٥) رواه الفريابي (١٤٤) رقم (٢٠٧)، وابن بطة (٢/ ٢٢٢) رقم (١٨٠٥).

(٦) رواه الفريابي (١٨٦) رقم (٢٩٠)، وابن بطة (١/ ٢٨٠) رقم (١٣٠٢)، و(٢/ ٢٥٦) رقم (١٨٥٨). (١٨٥٨).

المبحث الثالث

ثمرات الإيمان بالقدر.

المبحث الثالث: ثمرات الإيمان بالقدر.

للإيمان بالقدر ثمراتٌ جليلةٌ، تعود على المؤمن بأعظم المنافع، وأكبر المكاسب.

ويمكن تقسيمها إلى قسمين:

الأول: ثمرات أخروية؛ هي غاية مطلوب المؤمِن، وأسمى مقاصده.

الثاني: ثمرات دنيوية؛ هي من عاجل ثواب الله للمؤمن، وكلتاهما محض فضل الله ومنته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

أما الثمرات الأخروية: فهي الفوز برضا الله عَزَّ وَجَلَّ، ودخول جنته، ولذَّة النَّظر إلى وجهه الكريم، وهذه ثمرة تتحصَّل -بإذن الله- من الإيمان بالأركان السِّتة مجتمعة؛ التي منها الإيمان بالقدر.

وأما الثمرات الدنيوية فكثيرة جدًا، ومنها:

١) تحقيق صحة الإيمان، لأن الإيمان بالقدر من أركان الإيمان الستة التي لا يتحقق إلا بها-كما تقدم-.

٢) تحقيق العبودية لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى والاجتهاد في طاعته، يدلُّ على ذلك:

ما رواه جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن سُرَاقة بن جُعشُم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: يا رسول الله! أخبرنا عن أمرنا كأنا ننظر إليه؛ أبما جرَت به الأقلام وثبتت به المقادير، أو بما يستأنف؟ قال: **(لا بل بما جرَت به الأقلام وثبَتَت به المقادير)**. قال: ففيمَ العمل إذًا؟ قال: **(اعملوا فكل ميسر)**.

قال سُرَاقة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: فلا أكون أبدًا أشدَّ اجتهادًا في العمل مني الآن[1].

بيان ذلك: أن المقدور إنما يُنال بالسَّبب الذي نصَبَه الله عَزَّ وَجَلَّ ليوصَل به إليه، فإذا أتى

---

(١) رواه ابن حبان: كتاب البر والإحسان، باب ما جاء في الطاعات وثوابها، (٢/ ٤٩) ح (٣٣٧)، وأصله -بدون جملة سُرَاقة الأخيرة- عند مسلم ح (٢٦٤٨).

العبد بالسبب أوصله إلى القدر الذي سبَق له في أم الكتاب، وكلما زاد اجتهاده في تحصيل السبب كان حصول المقدور أدنى إليه، وهذا يدل على جلالة فقه الصحابة، ودِقَّة أفهامهم، وصحَّة علومهم[(١)].

وما رواه أبو نعامة السعدي قال: «كنا عند أبي عثمان النَّهدي، فحمدنا الله تعالى وذكرناه، فقلت: لأنا بأول هذا الأمر أشد فرحًا منِّي بآخره، فقال: ثَبَّتَك الله! كنا عند سلمان فحمدنا الله تعالى وذكرناه، فقلت: لأنا بأول هذا الأمر أشد فرحًا مني بآخره، قال سلمان: ثَبَّتَك الله تعالى، إن الله تعالى لما خلق آدم مسح ظهره، فأخرج ما هو كائن إلى يوم القيامة، خلق الذكر والأنثى، والشقاوة والسعادة، والأرزاق والآجال والألوان، فَمِن عَلَم السعادة فعلُ الخير ومجالسُ الخير، ومِن عَلَم الشقاوة فعلُ الشر ومجالسُ الشر»[(٢)].

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وذلك لأنه إذا كان قد سبَق له من الله سابقة وهيَّأه ويسَّره للوصول إليها كان فرحه بالسابقة التي سبقت له من الله أعظمَ من فرحه بالأسباب التي تأتي بها، فإنها سبَقت له من الله قبل الوسيلة منه وعلمها الله وشاءها وكتبها وقدرها، وهيَّأ له أسبابها لتوصله إليها، فالأمر كله من فضله وَجوده السابق فسبَق له من الله سابقة السعادة ووسيلتها وغايتها، فالمؤمن أشد فرحًا بذلك من كون أمره مجعولًا إليه»[(٣)].

٣) تحقيق التوكل على الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ والاعتماد عليه في جلب المنافع ودفع المضارِّ، إذ يوْقِن المؤمن بالقدر بأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مقدِّر الأسباب والمسبَّبات.

٤) تحقيق شكر الله عَزَّ وَجَلَّ وعدم الإعجاب بالنفس عند حصول المطلوب، لأنه إنما حصل بتوفيق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وفضله بما يسَّره ووفَّق له من أسباب ذلك المراد، كما قال عَزَّ وَجَلَّ عن أهل

---

(١) انظر: شفاء العليل (١/ ١١٩-١٢٠).

(٢) رواه الفريابي (٦٠) رقم (٥١)، وابن بطة (٢/ ١٦٩) رقم (١٦٥٢).

(٣) شفاء العليل (١/ ١٢١).

الجنة: ﴿وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾[الأعراف: ٤٣]، أي: الحمد لله الذي وفَّقنا للعمل الذي أكسَبَنا هذا الذي نحن فيه من كرامة الله وفضله، وصرَف عذابه عنَّا، وما كنا لنرشُد لذلك لولا أن أرشَدَنا الله له ووفَّقنا بمنِّه وطَوْله[١].

٥) دوام انشراح الصدر وطمأنينة القلب في كل حال يكون عليها المرء، سرَّاءَ كانت أم ضرَّاء، فالمؤمن بالقدر في السَّراء شاكر، وفي الضَّراء صابر، كما بَيَّن ذلك النَّبيُّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بقوله: (**عجبًا لأمر المؤمن! إن أمره كله خير، وليس ذاك لأَحَد إلا للمؤمن؛ إن أصابته سرَّاء شكَر فكان خيرًا له، وإن أصابته ضرَّاء صبَر فكان خيرًا له**)[٢].

٦) تسلية النفس وعدم القلق والضَّجر عند فوات المراد أو وقوع المكروه، لأن ذلك إنما كان بقضاء الله وقدره[٣]، كما قال تعالى: ﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [التغابن: ١١]، قال علقمة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هو الرجل تصيبه المصيبة فيعلم أنها من عند الله فيرضى ويسَلِّم»[٤].

إلى غير ذلك من الثمرات النافعة، نسأل الله أن يجعلنا من أهلها، إنه خير مسؤول.

(١) انظر: تفسير الطبري (١٠/ ٢٠٠).

(٢) رواه مسلم: كتاب الزهد والرقائق، باب المؤمن أمره كله خير، (٤/ ٢٢٩٥)، ح (٢٩٩٩). عن صهيب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

(٣) انظر: الإبانة (٢/ ٢٥٠).

(٤) رواه البيهقي: كتاب الجنائز، باب الرغبة في أن يتعزى بما أمر الله تعالى به من الصبر والاسترجاع (٤/ ٦٦).

المبحث الرابع

ما ورد في النهي عن الخوض في القدر وتوجيهه.

المبحث الرابع: ما ورد في النهي عن الخوض في القدر وتوجيهه.

جاء النهي عن الخوض في القدر في عدة أحاديث مرفوعة، منها:

- حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: خرج علينا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى احمرَّ وجهه، حتى كأنما فُقِئ في وجنتيه الرُّمَّان، فقال: (**أبهذا أمرتم؟ أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تتنازعوا فيه**)(١).

- حديث عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: خرج رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على أصحابه وهم يختصمون في القدر، فكأنما يُفْقَأ في وجهه حبُّ الرُّمَّان من الغضب، فقال: (**بهذا أمرتم أو لهذا خلقتم؟ تضربون القرآن بعضه ببعض! بهذا هلكت الأمم قبلكم**) قال فقال عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: ما غَبَطْت نفسي بمجلس تخلَّفت فيه عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما غَبَطْت نفسي بذلك المجلس وتخلُّفي عنه (٢).

- حديث ثَوبان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: (**إذا ذُكِر أصحابي فأمسكوا، وإذا ذُكِرت النجوم فأمسكوا، وإذا ذُكِر القدَر فأمسكوا**)(٣).

- حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**لا يزال أمر هذه**

---

(١) رواه الترمذي: أبواب القدر، باب ما جاء في التشديد في الخوض في القدر (٤/ ١١) ح (٢١٣٣)، وحسنه الألباني في صحيح الترمذي ح (٢١٣٣).

(٢) رواه ابن ماجه: المقدمة، باب في القدر، (١/ ١٠٧) ح (٨٥)، وقال الألباني: «حسن صحيح»: صحيح ابن ماجه ح (٦٩).

(٣) رواه الطبراني (٢/ ٩٦) ح (١٤٢٧)، ورواه بلفظه أيضًا من حديث ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (١٠/ ٢٤٣) ح (١٠٤٤٨)، وصححه الألباني في الصحيحة ح (٣٤).

الأمة مواتيًا أو مقاربًا ما لم يتكلموا في الولدان والقدر)[١].

- حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **(أُخِّر الكلام في القدر لشرار هذه الأمة)**[٢].

فهذه الأحاديث وما جاء في معناها يُفهم من ظاهرها النهي عن الكلام في القدر، وهذا مشكلٌ لأمور:

الأول: أن القدر باب من أبواب العلم الشرعي الذي تُطلب المعرفة به وجوبًا أو استحبابًا، بل هو من أجلِّ أبوابه، فكيف يُنهى عن تعلُّمه؟

الثاني: أنه قد جاء في كثير من النصوص بيان كثير من مسائل القدر، تارة تقريرًا للمعتقد الحق، وأخرى ردًا على المخالفين.

الثالث: أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ سألوا النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن القدر، وخاضوا في معرفته وفي وجوب الإيمان به، فلم يزجرهم عن ذلك القدر، ولم يترك الجواب عليهم بالقدر الواجب على بيان ذلك[٣].

الرابع: أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ -الذين هم أفهم الناس لمراد الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قد بيَّنوا هذا الباب للتابعين وأزالوا عنهم الشُّبَه فيه، كما تقدم في قصة ابن الديلمي[٤].

الخامس: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد أخبر في نصوص كثيرة بافتراق أمته، بل رويت عنه

---

(١) رواه ابن حبان: كتاب التاريخ، باب إخباره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عما يكون في أمته من الفتن والحوادث (١٥/ ١١٨) ح (٦٧٢٤)، والحاكم (١/ ٣٣)، وصححه الألباني في الصحيحة ح (١٥١٥).

(٢) رواه الحاكم (٢/ ٤٧٣)، وابن أبي عاصم (١/ ٢٥١) ح (٣٥٩)، وحسنه الألباني في الصحيحة ح (١١٢٤).

(٣) انظر: العواصم والقواصم (٦/ ١٧٦).

(٤) انظر: ص (١٤).

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نصوص خاصة في خروج من يكذِّب بالقدر وذمِّهم والتحذير منهم(١)، وهذا يقتضي البحث في مسائل القدر لأن الرد عليهم واجب، ولا يتم إلا بذلك.

لذا؛ فقد وجَّه أهل العلم ما ورد في الأحاديث السابقة من نهي بعدة توجيهات:

الأول: أن النهي محمول على الكلام في القدر بغير علم؛ بل بالظنون والتخرُّصات، وهذا -عدا كونه مفضيًا إلى التنازع والضلال- أمر محرم كما لا يخفى.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «إذ الخوض في ذلك [أي: القدر ومجامعته للشرع] بغير علم تام أوجب ضلال عامة الأمم ولهذا نهى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أصحابه عن التنازع فيه»(٢).

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وتحقيق الأمر أن الكلام بالعلم الذي بيَّنه الله ورسوله مأمور به، وهو الذي ينبغي للإنسان طلبه، وأما الكلام بلا علم فيذم، ومن تكلم بما يخالف الكتاب والسنة فقد تكلم بلا علم، وقد تكلم بما يظنه علمًا إما برأي رآه، وإما بنقل بلغه ويكون كلامًا بلا علم»(٣).

الثاني: أن النهي محمول على ضرب النصوص بعضها ببعض، ومعارضة حق بحق، فإن ذلك يقتضي التكذيب بأحد الحقين أو الاشتباه والحيرة، والواجب التصديق بهذا الحق وهذا الحق.

ويشهد لهذا: حديث عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا المتقدم، وفي لفظ آخر: أن نفرًا كانوا جلوسًا بباب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال بعضهم: ألم يقل الله كذا وكذا؟ وقال بعضهم: ألم

---

(١) عقد الأئمة أبوابًا خاصة لما ورد من الأحاديث في ذم المكذبين بالقدر، انظر: السنة لابن أبي عاصم (١/ ٢٢٩-٢٤٧) ح (٣٣٠-٣٥٤)، والشريعة (٢/ ٨٠١-٨١٤) ح (٣٨١-٣٩٥)، الإبانة (٢/ ٩٥-١٢٣) ح (١٥٠٩-١٥٥٤).

(٢) مجموع الفتاوى (١٨/ ١٣٧).

(٣) درء التعارض (٨/ ٤٠٨).

يقل الله كذا وكذا؟ فسمع ذلك رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فخرج كأنما فُقئ في وجهه حب الرمان، فقال: «**بهذا أمرتم؟ أو بهذا بعثتم؟ أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض؟ إنما ضلت الأمم قبلكم في مثل هذا، إنكم لستم مما هاهنا في شيء، انظروا الذي أمرتم به فاعملوا به، والذي نهيتم عنه فانتهوا**»[(١)(٢)].

الثالث: أن النهي محمول على التنازع المفضي إلى التفرق والفتنة، ويشهد لهذا حديث جندب بن عبد الله البجلي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**اقرؤوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم فإذا اختلفتم فقوموا عنه**)[(٣)].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: «وقد كرِه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من المجادلة ما يفضي إلى الاختلاف والتفرق؛ فخرج على قوم من أصحابه وهم يتجادلون في القدر فكأنما فقئ في وجهه حب الرمان ...»[(٤)].

الرابع: أن النهي محمول في طائفة من تلك الأحاديث على مجاراة المبتدعة في القدر، والكلام فيه على أصولهم، على وجه يؤدي إلى إثارة الشر والشك، كأن يقال: كيف خلق الله المعاصي ونهى عنها وعذَّب عليها؟

ويشهد لذلك: حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ المتقدِّم: (**أُخِّر الكلام في القدر لشرار هذه**

---

(١) رواه بهذا اللفظ: أحمد (١١/ ٤٣٤) ح (٦٨٤٥ و٦٨٤٦)، وابن أبي عاصم (١/ ٢٨٩) ح (٤١٥).

(٢) انظر: درء التعارض (٨/ ٤٠٤).

(٣) رواه البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب كراهية الخلاف (٩/ ١١١)ح (٧٣٦٥)، ومسلم: كتاب العلم، باب النهي عن اتباع متشابه القرآن والتحذير من متبعيه والنهي عن الخلاف (٤/ ٢٠٥٣) ح (٢٦٦٧).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٤/ ١٧١).

الأمة)[١][٢].

الخامس: أن النهي محمول على التألّي على الله ﷻ والتكلف في تعيين قدره بغير وحي منه، كأن يقال: يغفر الله لفلان ولا يغفر لفلان، ويرزق الله فلانًا ولا يرزق فلانًا، ونحو ذلك[٣].

السادس: أن النهي محمول على تكلُّف البحث عما طوى الله عنا علمه ولم يخاطبنا به[٤]، كتكلُّف البحث في تعليل أفعال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وكونه أحيا وأمات، وأضل وهدى، ونحو ذلك، قال شيخ الإسلام في تائيته[٥]:

وأصل ضلال الخلق من كل فرقة ... هو الخوض في فعل الإله بعلة

فإنهمُ لم يفهموا حكمة له ... فصاروا على نوع من الجاهلية

ويدل عليه قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(أبهذا أمرتم؟ أم بهذا أرسلت إليكم؟)**[٦].

السابع: أن النهي محمول على من ليس من أهل العلم بهذا الشأن، فلا يؤمن على من هذا حاله أن ينحرف إذا خاض فيه[٧].

والذي يظهر -والله أعلم- أنه لا تنافيَ بين هذه الأقوال، ولا مانع من حمل النهي عليها

---

(١) انظر: ص (٤٢).

(٢) انظر: العواصم والقواصم (٦/ ١٧٦و١٧٨)، والانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (١/ ١٤٢)، وأقاويل الثقات (٢١٢)، وإكمال المعلم (٨/ ١٣٥).

(٣) انظر: حز الغلاصم (١/ ١٢١-١٢٢).

(٤) انظر: العواصم والقواصم (٦/ ١٧٨).

(٥) مجموع الفتاوى (٨/ ٢٤٦).

(٦) تقدم هذا اللفظ من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ص (٤١)، وتقدم نحوه من حديث عبد الله بن عمرو أيضًا ص (٤١) و(٤٤).

(٧) انظر: إكمال المعلم (٨/ ١٣٥).

جميعًا.

وأما الخوض في القدر بحق على جهة التعلم والتعرُّف لما جاءت به الشريعة، ثم الإيمان به بعد معرفته على الوجه المشروع؛ فإن هذا لم ينهَ عنه الشرع[(١)]؛ بل هو مطلوب مأمور به؛ لأن ما يبحثه أهل العلم -من أهل السنة والجماعة- في هذا الباب مستفاد من نصوص الكتاب والسنة؛ وعليه فالبحث فيه هو من جملة تدبر النصوص والتَّفقُّه فيها؛ ولا ينازع أحد في مشروعية ذلك.

قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩]، وقال سبحانه: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: ٦٨].

وكذا تعلمه ردًا على المخالفين ودفعًا لشبهاتهم.

ويؤيد ما سبق -مع ما تقدم إيراده على ما يُفهم من ظاهر أحاديث النهي-:

- أثر ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا في خروج عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ إلى الشام؛ وفيه: «فنادى عمر في الناس: إني مُصَبِّح على ظهر فأصبِحوا عليه، فقال أبو عبيدة بن الجراح: أفرارًا من قدَر الله؟ فقال عمر: لو غيرُك قالها يا أبا عبيدة! نعم، نفِرُّ من قدَر الله إلى قدَر الله. أرأيت لو كانت لك إبِل هبطت واديًا له عُدْوَتان؛ إحداهما خَصِبة، والأخرى جَدْبة أليس إن رعيت الخَصِبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجَدْبة رعيتها بقدر الله؟»[(٢)].

فأنكر أبو عبيدة على عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا إرادته الانصراف رغبة في نجاته ومن معه من المسلمين محتجًّا عليه بأن الوباء لا يصيب إلا من قدَّر الله عَزَّ وَجَلَّ أن يصيبه، وأنه لا ينجو منه

---

(١) انظر: العواصم والقواصم (٦/ ١٧٦).

(٢) رواه البخاري: كتاب الطب، باب ما يُذكر في الطاعون (٧/ ١٣٠) ح (٧٥٢٩)، ومسلم: كتاب الطب، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها (٤/ ١٧٤٠) ح (٢٢١٩).

من قدَّر له أن لا يصيبه، وأجاب عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بأن انصرافه ليس هروبًا مما قد قُدِّر عليه، وإنما رجوعًا عما يخاف أن يكون قد قُدِّر عليه من الوباء إن وصل، إلى ما يرجو أن يكون قد قُدِّر له من السلامة إن رجع[(١)].

فهذه المناظرة بينهما في القدر والأسباب دليل على جواز ذلك، ولهذا قال ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ: «وفيه دليل على إثبات المناظرة والمجادلة عند الخلاف في النوازل والأحكام، ألا ترى إلى قول أبي عبيدة لعمر رَحِمَهُمَا اللَّهُ تعالى: تفر من قدر الله؟ فقال: نعم أَفِرُّ من قدر الله إلى قدر الله، ثم قال له: أرأيت، فقايسه وناظره بما يشبه في مسألته»[(٢)].

- ويدل عليه كذلك: ما رواه مسلم عن أبي الأسود الدِّئَلي قال: «قال لي عمران بن الحصين: أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه أشيء قُضي عليهم ومضى عليهم من قدر ما سبق؟ أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم؟ فقلت: بل شيء قضي عليهم ومضى عليهم، قال فقال: أفلا يكون ظلمًا؟ قال: ففزعت من ذلك فزعا شديدًا وقلت كل شيء خلق الله وملك يده، فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون، فقال لي: يرحمك الله! إني لم أرد بما سألتك إلا لأحزِر عقلك، إن رجلين من مزينة أتيا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» ... الحديث[(٣)].

ففي هذا الحديث يناظر عمران رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أبا الأسود رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا الباب ليعلمه، وليمتحن عقله وفهمه.

قال القاضي عياض رَحِمَهُ اللَّهُ: «وفيه جواز كلام أهل العلم في هذا الباب، وتحاججهم

(١) انظر: المنتقى شرح موطأ مالك (٩/ ٢٦٢).

(٢) التمهيد (٨/ ٣٦٨).

(٣) رواه مسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته (٤/ ٢٠٤١) ح (٢٦٥٠).

ومناظرتهم لإظهار الحجج، لا للجدل، والمراد المغالبة[١]»[٢].

- ويدل عليه كذلك: حديث أبي هريرة أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **(احتج آدم وموسى؛ فقال موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة. فقال له آدم: أنت موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده، أتلومني على أمر قدَّره الله عليَّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟ فقال النبي** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **فحج آدمُ موسى، فحج آدمُ موسى)**[٣].

قال ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «في هذا الحديث من الفقه إثبات الحِجاج والمناظرة، وإباحة ذلك إذا كان طلبًا للحق وظهوره»[٤].

ومع ذلك فلا بد للباحث في هذا الباب من تقديم النية الحسنة واستحضار الإخلاص لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وأن يكون القصد من البحث الوصول إلى الحق، مع التمسك الشَّديد بأصول أهل السنة والجماعة في الاستدلال، والحذر من القول على الله بغير علم.

وهذا وإن كان مطلوبًا من الباحث في كل ما يدرسه من مسائل الاعتقاد إلا أنه في هذا الباب أشد تأكدًا.

ومن نفيس كلام ابن الوزير رَحِمَهُ ٱللَّهُ قولُه -بعد أن تعرض لهذه المسألة ووجَّه ما ورد فيها من النهي-: «ولا خفاء على العاقل أن الخوض في هذه اللُّجَّة التي هابها فضلاء العقلاء لا يكون إلا مصحوبًا بحسن النية، وشدة الرغبة إلى الله في الهداية، والتوقف على القول بغير دراية، والفكر الطويل، وتحري الإنصاف، والجمع بين أطراف الكلام التي يظهر

---

(١) كذا في المطبوع، ولعل الصواب: «ومراد المغالبة».

(٢) إكمال المعلم (٨/ ١٣٥).

(٣) رواه البخاري: كتاب القدر، باب تحاج آدم وموسى عند الله (٨/ ١٢٦) ح (٦٦١٤)، ومسلم: كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ (٤/ ٢٠٤٢) ح (٢٦٥٢).

(٤) التمهيد (١٨/ ١٤)، وانظر: العواصم والقواصم (٦/ ١٧٦).

تنافيها وتطَلُّب المحامل الحسنة، وعدم المؤاخذة بظاهر العبارة متى دلت القرينة على صحة المراد فيها، فإنها مسألة صعبة تقصر فيها العبارات الطويلة، فكيف بالإشارات الخفيَّة»[١].

وبهذا يتبين أن ما جاء في النصوص من النهي عن الخوض في القدر ليس على إطلاقه، وإنما هو محمول على أحوال وأوصاف خاصة، والله أعلم.

(١) العواصم والقواصم (٦/ ١٨٢).

الفصل الأول

القواعد العامة المتعلقة بالقدر

وتحته تسعة مباحث:

المبحث الأول: «القدر سِرٌّ حجبه الله عن خلقه، فلا يُتَعَمَّق فيه».

المبحث الثاني: «الكلام في القدر نفيًا وإثباتًا موقوف على الخبر عن الله عَزَّ وَجَلَّ ورسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ».

المبحث الثالث: «الإيمان بالقدر متوقف على إثبات العلم لله والكتابة والمشيئة والخلق».

المبحث الرابع: «علم الله سبحانه شامل لكل شيء».

المبحث الخامس: «علم الظهور لا ينافي علم الله السابق».

المبحث السادس: «من العلم ما هو سبب في وجود المعلوم، ومنه ما ليس كذلك».

المبحث السابع: «ما كتب في اللوح المحفوظ ثابت لا يتغير وما كتب في صحف الملائكة يقع فيه المحو والإثبات».

المبحث الثامن: «ما جاز أن تتعلق به القدرة جاز أن تتعلق به المشيئة وكذلك العكس، وما لا فلا».

المبحث التاسع: «الفطرة لا تنافي تقدير الشقاوة والضلال».

المبحث الأول

«القدر سِرٌّ حجبه الله عن خلقه، فلا يُتَعَمَّق فيه»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الأول: «القدر سِرٌّ حجبه الله عن خلقه، فلا يُتَعَمَّق فيه».

مضى في المبحث السابق -آخر مباحث التمهيد- إشارة إلى بعض ما يتعلق بهذه القاعدة كوجه من الوجوه التي يحمل عليها ما ورد في النهي عن الخوض في القدر(١)، وفي هذا المبحث أتعرض لدراسة هذا الأمر بصفته قاعدة مستقلةً من القواعد في باب القدر.

وكان البدء بهذه القاعدة المهمة والتي تليها لأنه لا بد للباحث من استصحابهما معه في دراسته لكل مسائل القدر.

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

جاءت هذه القاعدة مقرَّرة في كلام السلف بنحو هذه الألفاظ.

فعن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال لمن سأله عن القدر: «سِرّ الله فلا تكَلَّفه»(٢).

وعن طاووس رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قال لرجل: «إن القدر سِرّ الله فلا تدخلن فيه»(٣).

بل قد رُوِي هذا مرفوعًا إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فرُوي من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ولفظه: (**لا تكلَّموا بشيء من القدر فإنه سِرّ الله، فلا تفشو سِرّ الله**).

ولكنه ضعيف(٤).

---

(١) انظر: ص (٢٦).

(٢) رواه الآجري (٢/ ٨٤٤) رقم (٤٢٢)، وابن بطة (٢/ ١٤٠) رقم (١٥٨٣)، واللالكائي (٤/ ٦٩٥) رقم (١١٢٢).

(٣) رواه الآجري (٢/ ٩٤٠) رقم (٥٣٥)، وابن بطة (٢/ ٣١٣) رقم (١٩٩٣).

(٤) رواه اللالكائي (٤/ ٦٩٥) رقم (١١٢٢)، وأبو نعيم (٦/ ١٨٢)، وضعفه العراقي في المغني =

ومن حديث أنس بن مالك رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، ولفظه: (**لا تُفشوا في الكلام -يعني القدر- فإنه سِرّ الله**).

وهو ضعيف أيضًا[١].

ومن حديث عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا، ولفظه: (**القدر سِرّ الله، من تكلم به يسأله عنه يوم القيامة ومن لم يتكلم به لم يسأل عنه**).

وهو ضعيف كذلك[٢].

وهذا المعنى -وهو كون القدر سِرّ الله فلا يُتَعمَّق فيه- معنى صحيح، تتابع أهل العلم عليه سواء بهذا اللفظ أو بما يقاربه من المعاني.

قال عليٌّ بن المدِيني رَحِمَهُٱللَّهُ[٣]: «والكلام في القدر وغيره من السنة مكروه، ولا يكون

=

(٢/ ١١٢٥) ح (٤٠٧٢)، لكنه عزاه لابن عدي من حديث ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا، وهو عنده من حديث عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا، انظر الكامل (٧/ ١٩١)، وضعفه كذلك الألباني في ضعيف الجامع ح (٤١٣١).

(١) رواه الخطيب في تاريخ بغداد (٣/ ٦٧٥-٦٧٦) وحكم عليه بالوضع؛ قال بعد سياقه له ولحديث آخر من طريق محمد بن عبد بن عامر التميمي: «وهذان الحديثان لا أصل لهما عند ذوي المعرفة بالنقل -فيما نعلمه- وقد وضعهما محمد بن عبد إسنادًا ومتنًا».

(٢) رواه ابن عدي في الكامل (٧/ ١٩١)، وضعفه العراقي في المغني (٢/ ١١٢٥) ح (٤٠٧٢) -كما تقدم- وانظر: فيض القدير (٤/ ٥٣٤).

(٣) هو: الشيخ الامام الحجة، أمير المؤمنين في الحديث، أبو الحسن، علي بن عبد الله بن جعفر بن نجيح ابن بكر بن سعد السعدي، مولاهم البصري، المعروف بابن المديني، مولى عروة بن عطية السعدي، أحد أئمة الحديث فِي عصره، والمقدم على حُفَّاظ وقته، ولد بالبصرة سنة (١٦١هـ)، وتوفي بسر من رأى سنة (٢٣٤هـ).

انظر: تاريخ بغداد (١٣/ ٤٢١)، وسير أعلام النبلاء (١١/ ٤١).

صاحبه -وإن أصاب السنة بكلامه- من أهل السنة حتى يدع الجدل ويسلم ويؤمن بالإيمان»[١].

وقال الطحاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأصل القدر سِرّ الله تعالى في خلقه، لم يَطَّلع على ذلك ملَك مقرب، ولا نبي مرسل، والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان ودرجة الطغيان، فالحذر كل الحذر من ذلك، نظرًا وفكرًا ووسوسةً، فإن الله تعالى طوَى علم القدر عن أنامه، ونهاهم عن مرامه؛ كما قال الله تعالى في كتابه: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، فمن سأل: لم فعل؟ فقد رد حكم الكتاب، ومن رد حكم الكتاب؛ كان من الكافرين»[٢].

وقال البربهاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والكلام والجدل والخصومة في القدر خاصة منهي عنه عند جميع الفرق لأن القدر سِرّ الله»[٣].

وقال الآجري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لا يحسن بالمسلمين التنقير والبحث عن القدر؛ لأن القدر سر من سر الله ﷻ، بل الإيمان بما جرت به المقادير من خير أو شر واجب على العباد أن يؤمنوا به»[٤].

وقال أبو المظَفَّر السَّمعاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «القدر سِرٌّ من سِرّ الله وعلم من علمه، ضُربت دونه الأستار، وكُفَّت عليه الأزرار، واختص الله به علام الغيوب»[٥].

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١٨٦).

(٢) العقيدة الطحاوية مع الشرح (١/ ٣٢٠).

(٣) شرح السنة له (٨٠).

(٤) الشريعة (٢/ ٦٩٧-٦٩٨).

(٥) انظر: الحجة في بيان المحجة (٢/ ٣٠)، وأبو المظفر هو: الإمام العلامة، مفتي خراسان، شيخ الشافعية، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد التميمي السمعاني المروزي الحنفي ثم الشافعي، ولد سنة (٤٢٦هـ)، كان شوكًا في أعين المخالفين، وحجة لأهل السنة، من كتبه: «الانتصار لأصحاب الحديث»، و«المنهاج لأهل السنة» مات سنة (٤٨٩ هـ).

=

وقال البغوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والقدر سر من أسرار الله لم يطلع عليه ملكًا مقربًا ولا نبيًّا مرسلًا، لا يجوز الخوض فيه والبحث عنه بطريق العقل، بل يُعتقد أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خلق الخلق فجعلهم فريقين: أهل يمين خلقهم للنعيم فضلًا، وأهل شمال خلقهم للجحيم عدلًا»(١).

فهؤلاء الأئمة أطلقوا هذه الكلمة أصلًا كُلِّيًا في باب القدر، مُنَزَّلًا منزلة الدليل على وجوب ترك الخوض فيه -على ما سبق توجيهه-(٢) والله أعلم.

=

انظر: سير أعلام النبلاء (١٩/ ١١٤)، وطبقات الشافعية الكبرى (٥/ ٣٣٥).

(١) شرح السنة له (١/ ١٤٤).

(٢) انظر: ما تقدم ص (٤٣) وما بعدها.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

يمكن تقسيم الأدلة على هذه القاعدة إلى قسمين: عامة وخاصة.

أما الخاصة: فقد سبق في المبحث الرابع من التمهيد سياق ما ورد في ذلك من الأحاديث الصحيحة والكلام عليها بما أغنى عن إعادته هنا(١).

وأما العامة: فهي الآيات والأحاديث الواردة في النهي عن الخوض فيما لا علم للإنسان به، ومن ذلك، قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ [الإسراء: ٣٦].

قال محمد الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «نهى جل وعلا في هذه الآية الكريمة عن اتباع الإنسان ما ليس له به علم ... ويدخل فيه كل قول بلا علم، وأن يعمل الإنسان بما لا يعلم»(٢).

وقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٣].

قال السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «في أسمائه وصفاته وأفعاله وشرعه، فكل هذه قد حرمها الله، ونهى العباد عن تعاطيها، لما فيها من المفاسد الخاصة والعامة، ولما فيها من الظلم والتَّجَرِّي على الله، والاستطالة على عباد الله، وتغيير دين الله وشرعه»(٣).

وأولى ما يدخل في ذلك الكلام في أصول الدين عمومًا بغير علم، وفي القدر على وجه الخصوص لارتباطه الوثيق بأقسام التوحيد الثلاثة، وللنهي الوارد فيه على وجه الخصوص.

---

(١) انظر ما تقدم ص (٤١-٤٢).

(٢) أضواء البيان (٣/ ٦٨٢).

(٣) تفسير السعدي (٢/ ٥٤٣).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

هذه القاعدة تقرر أصلًا مهمًّا وهو النهيُ عن التكلف والتعمق في باب القدر، وتركُ إعمال العقل فيه بمعزل عن نصوص الشرع.

وتضمنت أيضًا التنبيه على أن الطمع مقطوع عن إدراك حقيقته، لأن الله أخفاها عنا، فلا سبيل لنا لمعرفتها وقد أخفاها الله عَزَّوَجَلَّ.

ومعنى كون القدر سِرّ الله: أي الجانب الخفي منه هو السِّر لا كله، إذ القدر له جانبان:

الجانب الأول: جانب ظاهر أمرنا بتعلمه ومعرفته، وهو ما خوطبنا به في الشرع إيمانًا به؛ علمًا وعملًا، وهو أن نعلم ونؤمن أن الأمور كلها بتقدير الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وأن الله سبحانه علم ما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف يكون، وأنه كتب كل شيء في اللوح المحفوظ وأنه لا يكون شيء إلا بمشيئته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وأنه عَزَّوَجَلَّ خالق كل شيء وربه ومليكه.

ونعلم كذلك سائر المسائل المندرجة تحت هذه الأصول؛ كأن نعلم أن الخير والشر من الله، وأن الطاعة والمعصية بقضاء الله وقدره وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا، وما أخطأنا لم يكن ليصيبنا، وأن الله خلق الجنة وخلق لها أهلًا علمهم بأسمائهم وأسماء آبائهم، ووفقهم لأعمال صالحة رضيها؛ أمرهم بها فوفَّقهم لها وأعانهم عليها وشكرهم بها وأثابهم الجنة عليها، تفضُّلًا منه ورحمة، وخلق النار وخلق لها أهلًا، أحصاهم عددًا، وعلم ما يكون منهم، وقدَّر عليهم ما كرهه لهم، خذلهم بها وعذبهم لأجلها، غير ظالم لهم ولا هم معذورون فيما حكم عليهم به.

فكل هذا وأشباهه من علم القدر الذي لزم الخلق علمه والإيمان به، والتسليم لأمر الله وحكمه وقضائه وقدره، فلا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون.

الجانب الثاني: جانب خَفِيٌّ أمرنا بالإيمان به والتسليم لله فيه، وعدم الخوض فيه نظرًا وفكرًا ووسوسةً.

فهذا الجانب مما اختص به سبحانه ولم يطلع عليه أحدًا، لا ملَكًا مقرَّبًا ولا نبيًا مرسَلًا[١].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولهذا قال بعض علماء السلف: (إن الله علم علمًا علَّمه العباد، وعلم علمًا لم يعلِّمه العباد، وإن القدر من العلم الذي لم يعلمه العباد)[٢]، ورووا في قصة سؤال موسى وعيسى وعزير ربنا تبارك وتعالى عن سِرِّ القدر، وأنه لو أراد أن يُطاع لأطيع، وقد أمر أن يطاع وهو مع ذلك يُعصى.

ومضمون السؤال لو أردت هذا لكان واقعا لأنك قادر عليه، فما شئت كان وما لم تشأ لم يكن، ثم قد أمرت به والأمر يستلزم محبته وطلبه، فهلا كان المحبوب المطلوب قد أُريد وقوعه، فأوحى الله تعالى إليهم: أن هذا سِرِّي فلا تسألوني عن سِرِّي، وأن المسيح قال للحواريين: القدر سِرّ الله فلا تكلَّفوه[٣]»[٤].

والخوض في كُنْه حقيقته خوض في كُنْه حقيقة صفات الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ؛ لأن مبناه على صفات الله: العلم والمشيئة والخلق والحكمة وغيرها.

فإذا لم يمكنا الاطلاع على علم الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ ومشيئته وخلقه وحكمته فكيف يمكننا الاطلاع على القدر؟

قال علي بن المديني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقال لي عبد الرحمن بن مهدي: العلم والقدر والكتاب سواء، ثم عرضت كلام عبد الرحمن هذا على يحيى بن سعيد فقال: لم يبقَ بعد هذا قليل ولا

(١) انظر: الإبانة (١/ ٢٤٦-٢٤٧).

(٢) رواه بنحوه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٩٤٥) رقم (١٨٠٤) بسنده عن رجل من فقهاء أهل المدينة.

(٣) رواه الطبراني (١٠/ ٣١٧-٣١٨) ح (١٠٦٠٦)، من حديث ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ.

(٤) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٧-٨).

كثير»[١].

وهذا كلام متين جدًا، يظهر فيه ما اختص الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ به السلف من مزيد الفهم وعمق العلم وكثرة البركة في الكلام، فهذه الثلاثة من باب واحد، فإذا امتنع العلم بعلم الله وكتابته امتنع العلم بالقدر، لأن القدر مبناه عليهما -مع صفات أُخَر-.

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ -بعد كلامه السابق-: «والمقصود التنبيه على أن العقول تعجز عن إدراك كُنْه الغاية المقصودة بالأفعال، كما تعجز عن كُنْه إدراك حقيقة الفاعل»[٢].

والبحث في هذا الجانب هو البحث في تعليل أفعال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على التفصيل، أي تكلف البحث عن العلة فيما يقدره الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وكونه أوجد وأفنى، وأفقر وأغنى، وأمات وأحيى، وأضل وهدى[٣]، ونحو ذلك.

ويدخل تحت هذا: الخوض في مسائل القدر الأخرى، كمسألة خلق الأفعال، والإرادة، والتحسين والتقبيح ونحوها، ومن هنا يعلم أن سائر المخالفين لأهل السنة في القدر خائضون في القدر الخوض المنهي عنه.

ولهذا الخوض صور، منها:

أولًا: ضرب النصوص من كتاب الله وسنة رسوله صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعضها ببعض، وتفسيرها بمعزل عن النصوص الأخرى المفسرة لها، وعن فهم السلف، والأصول الثابتة المقررة عند أهل العلم، فيأتي الخائض فينتزع آية من كتاب الله أو جملة من حديث النبي صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بدون النظر فيما يفسرها من سياق أو نص آخر ونحو ذلك، ثم يصادم بها

---

(١) التمهيد (٦/ ٦٧).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٨).

(٣) انظر: شرح الطحاوية (١/ ٣٢٠).

أصلًا شرعيًّا، أو معنى صحيحًا.

ثانيًا: إعمال الأقيسة العقلية الفاسدة في فهم هذا الباب، وتقديمها على النصوص وفهم السلف، كمنطق اليونان.

وإنما الواجب في هذا الباب وغيره: الرجوع إلى الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح رَحِمَهُمُ اللَّهُ، كما قال السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «سبيل معرفة هذا الباب: التوقيف من قبل الكتاب والسنة دون محض القياس ومجرد المعقول، فمن عدل عن التوقيف في هذا الباب؛ ضل وتاه في بحار الحيرة، ولم يبلغ شفاء النفس، ولا وصل إلى ما يطمئن به القلب»[(١)].

قال ابن رجب رَحِمَهُ اللَّهُ: «والنهي عن الخوض في القدر يكون على وجوه منها: ضرب كتاب اللهَ بعضه ببعض فينزع المثبت للقدر بآية والنافي له بأخرى. ويقع التجادل في ذلك...

ومنها الخوض في القدر إثباتًا ونفيًا بالأقيسة العقلية: كقول القدرية لو قدر وقضى ثم عذب كان ظالمـًا، وقول من خالفهم إن اللهَ جبر العباد على أفعالهم ونحو ذلك»[(٢)].

ومعنى التعمُّق: التنطُّع والتكلُّف، والمُتَعَمِّق: المُبالِغ في الأمر المتشَدِّد فيه، الذي يطلب أقصى غايته[(٣)].

والتعمق في هذا الجانب والخوض فيه كان السبب في ضلال من ضل في هذا الباب وانحرافه، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في تائيته في القدر[(٤)]:

وأصل ضلال الخلق من كل فرقة ... هو الخوض في فعل الإله بعلةِ
فإنهمُ لم يفهموا حكمة له ... فصاروا على نوع من الجاهليةِ

(١) انظر: الحجة في بيان المحجة (٢/ ٣٠).

(٢) فضل علم السلف على الخلف (١٦-١٧).

(٣) انظر: النهاية (٣/ ٢٩٩)، تاج العروس (١/ ١١٧).

(٤) مجموع الفتاوى (٨/ ٢٤٦).

فأصل ضلال الفرق جميعها هو طلبهم للعلة في أفعال الله سبحانه؛ لِمَ خلق كذا، ولِمَ يخلق كذا؟ ولِمَ أفقر فلانًا، وأغنى فلانًا؟ ونحو ذلك.

وقال الزهري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «القدر رياض الزندقة؛ فمن دخل فيه هَمْلَج[1]»[2].

والخوض في القدر -مع كونه منهيًّا عنه- لا يُجدي على صاحبه شيئًا، بل لا يزيده إلا ضلالًا وتحيُّرًا وتهوُّكًا.

قال ابن بطة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والناظر فيه [أي الجانب الخفي] كالناظر في عين الشمس؛ كلما ازداد فيه نظرًا ازداد فيه تحيُّرًا، ومن العلم بكيفيتها بُعدًا»[3].

وقال ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والقدر سِرّ الله، لا يُدرك بجدال، ولا يشفى منه مقال، والحِجَاج فيه مُرتَجة، لا يفتح شيء منها إلا بكسرِ شيء وغَلقه، وقد تظاهرت الآثار وتواترت الأخبار فيه عن السلف الأخيار الطيبين الأبرار، بالاستسلام والانقياد والإقرار بأن علم الله سابق، ولا يكون في ملكه إلا ما يريد، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]»[4].

وهو كذلك سوء أدب مع الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ وجرأة عليه، إذ كيف يليق بالمخلوق الضعيف القاصر في علمه وحكمته أن يتطَلَّب ما اختص به الرب الكامل في ذاته وصفاته؟!

وهو كذلك انشغال عن المأمور به إلى أمر نُهي عنه.

قال المناوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وطلب سِرّ الله تعالى منهي عنه، لما فيه من سوء الأَرَب وعدم

(١) الهَمْلَجَة: حُسْن السير في سُرعَة وبَخْتَرَة، انظر: تهذيب اللغة (٦/ ٥١٤)، ولسان العرب (٣/ ٢١٧)، مادة: (هَمْلَج).

(٢) رواه اللالكائي (٤/ ٧٨٤).

(٣) الإبانة (١/ ٢٤٧).

(٤) التمهيد (٦/ ١٣-١٤)، وانظر: (٣/ ١٣٩-١٤٠) منه.

الأدب، والعباد مأمورون بقبول ما أمرهم الشرع من غير أن يطلبوا سِرَّ ما لا يجوز سِرّه»[(١)].

ثم ليُعلم أن جَعْل الله سبحانه هذا الجانب سرًّا هو رحمة منه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بعباده ولطف بهم، ليستقيم لهم التكليف، ولئلَّا يفتتنوا ويفتروا عن العمل، ويتكلوا على مصير الأمر في العاقبة؛ فيكونوا بين أمن أو قنوط، فرحمهم الله، وعلَّقهم بين الخوف والرجاء ليمتحنهم، وليميز خبيثهم من طيبهم، ولله الحجة البالغة[(٢)].

ولهذا قال بعض أهل العلم: سِرُّ الله ينكشف للخلائق إذا دخلوا الجنة، ولا ينكشف لهم قبل دخولها[(٣)].

والحاصل أن للقدر جانبًا خفيًّا اختص الله بعلمه، فلا يجوز لنا البحث عنه ولا الخوض فيه، وهذا هو محل القاعدة وموضوعها، والله أعلم.

---

(١) فيض القدير (٤/ ٥٣٤).

(٢) انظر: الحجة في بيان المحجة (٢/ ٣١)، وشرح صحيح البخاري لابن بطال (١/ ٢٠٠).

(٣) انظر: فتح الباري (١١/ ٤٧٧).

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

هذه القاعدة -كما تقدم- أصل عظيم من الأصول التي يجب القيام بها حتى يستقيم الاعتقاد الحق في باب القدر، وهذه القاعدة مبناها على مسألة الحكمة؛ إذ الخوض في القدر هو البحث في تعليل أفعال الله، فمن أثبت الحكمة وآزر هذا الإثبات بالعمل بمقتضى هذه القاعدة نجا وأفلح، ومن خاض في القدر فقد ركب المحظور، فإذا انضم إلى ذلك نفي الحكمة والتعليل فهي الحالقة.

ولم يجتمع هذان الأصلان إلا لأهل السنة والجماعة بخاصة، وأما سواهم فهم مخالفون فيهما بين مستقل ومستكثر.

ولما كانت مخالفتهم جميعًا من نفس الباب، وهو الخوض في القدر؛ فسأعرض وجه مخالفة كل طائفة، ثم أتبع ذلك برد عام عليهم.

فقد خاض الأَشَاعرة[1] في القدر، وتشعبت بهم الطرق في باب الحكمة والتعليل، وخلصوا إلى إنكار حكمة الله سبحانه، وأنه تعالى يفعل لمحض المشيئة وصَرْف الإرادة، وأنكروا الأسباب، وبناءً على هذا أنكروا ثبوت صفات في الأفعال بها تحسُن وتقبُح،

(١) الأشاعرة هم: فرقة من فرق أهل الكلام، تنتسب إلى أبي الحسن الأشعري في طوره الثاني لما انتحل قول ابن كلاب، من أشهر عقائدهم: نفي الصفات إلا صفات سبع، فهم معطلة جهمية، والقول بالإرجاء، والقول بالجبر، وهم في جملة مقالاتهم يتذبذبون بين المعتزلة وأهل السنة، وهم أقرب فرق الضلال إلى أهل السنة وليسو منهم، تطور المذهب الأشعري بعد أبي الحسن وانحرف عن جادة الصواب أكثر، ومن روَّاد هذا الانحراف: الجويني والرازي، فأُدخل عليه أشياء محدَثة، كتقديم العقل على النقل، ومذهب الأشاعرة متذبذب مضطرب.

انظر جملة من عقائدهم في: الملل والنحل (١/ ١٠٦)، وانظر بحثًا عن نشأتهم وعقيدتهم في: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (١/ ٤٣٧) وما بعدها.

وجوزوا أن يأمر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالكفر والشرك والفسوق وأنواع المخالفات، وأن ينهى عن الإيمان والتوحيد وصنوف الطاعات، وهذا مبني عندهم أيضًا على إنكار ما دلت عليه النصوص من انقسام الإرادة إلى كونية وشرعية[1].

وخاض المعْتَزلة[2] ومن وافقهم في القدر بالباطل، وكان من ثمار هذا الخوض أن أنكروا أن تكون لله سبحانه حكم يرجع إليه منها وصف ويشتق له منها اسم، بل لم يثبتوا إلا حكمة مخلوقة منفصلة عنه سبحانه، وقالوا باستحقاق المكلفين للثواب والمدح على فعل ما حسن في العقل، واستحقاقهم للذم والعقاب على فعل ما قبح في العقل ولو لم يرد بذلك نص.

ثم وقعوا نتيجة خوضهم هذا فيما هو أشد، إذ قاسوا الله سبحانه بخلقه، فأوجبوا اللطف والصلاح والأصلح ونحو ذلك، فاجتمع فيهم نوعان من الخوض المحرم:

- الخوض في أفعال الله سبحانه في التعليل.
- قياس أفعال الله سبحانه على أفعال خلقه، فيحسن منه ما يحسن منهم، ويقبح منه ما يقبح منهم، فالمعتزلة مشبهة في الأفعال جهمية في الصفات[3].

---

(١) سيأتي الكلام على هذه المسائل في مواضعها من البحث بعون الله.

(٢) هم أصحاب واصل بن عطاء الغزال الذي اعتزل مجلس الحسن البصري، من عقائدهم: القول بالقدر، ونفي الصفات والقول بأن أسماء الله أعلام محضة، والقول بخلق القرآن، والقول بأن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، والقول بتخليد عصاة الموحدين في النار، والقول بالخروج على الأئمة، مُضَمَّنة تحت أصول خمسة هي: العدل، والتوحيد، والمنزلة بين المنزلتين، وإنفاذ الوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهم فرق كثيرة. انظر: التنبيه والرد (٣٦)، ومقالات الإسلاميين (١/ ٢٣٥)، والفرق بين الفرق (١٠٤).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ١٢٥)، وحادي الأرواح (١/ ٢٤)، وسيأتي الكلام على هذه المسائل في مواضعها من البحث بإذن الله.

وهذا النوع الثاني وقع فيه الأشاعرة أيضًا، فإنهم ما جوزوا أمر الله بالقبيح ونهيه عن الحسن إلا لما انقدحت في أنفسهم مقالة المعتزلة، فأخذت من نفوسهم مأخذًا، فهرعوا إلى إنكارها، على طريقتهم في مقابلة المعتزلة بالضد، فهما طرفا نقيض في هذا الباب.

وخاض الصُّوْفية(١) هذا الخوض المحرم، وكان من ثمراته عليهم أن أخذوا من معين الأشاعرة نفسه، وهو معين الجَهْم بن صَفْوان(٢) الذي غلا في الجبر فزعم أن العبد مجبور على فعله، وهو كالريشة في مهب الريح، وأنكر الحكمة، بل هو أول من أنكرها، وزعم أن المشيئة هي عين الإرادة؛ فكل ما شاءه فقد أحبه.

وستأتي حكاية مذاهب المخالفين لأهل السنة في كل مسألة من هذه المسائل في محلها من البحث إن شاء الله، وإنما المقصود التنبيه على أن الخوض المحرم في القدر جرَّهم إلى مقالات باطلة ومذاهب منحرفة عن مراد الله والرسول؛ فهاهنا أمران أصل وفرع، فالأصل هو الخوض المحرم، والفرع هو آحاد تلك المسائل.

وأما الرد على هذا الأصل وبيان بطلانه فمن وجوه:

---

(١) الصوفية: نسبة إلى الصوف، وهي الآن فرقة من الفرق المخالفة لطريقة السلف، من أبرز وجوه هذه المخالفة: جعلهم توحيد الربوبية غاية السالكين، مع قولهم إن الأولياء يملكون تصرفًا في الكون، والغلو في المشايخ، وتقديس القبور والأضرحة، والدعاء والاستغاثة بغير الله، وتجويزهم رؤية الله سبحانه في الدنيا، ورفعهم الأولياء فوق الأنبياء، وفريق منهم قال بالقدر، ولم يسلم أحد منهم من مخالفة في القدر، وهم فرق؛ وهم دركات؛ فمنهم القريب إلى أهل السنة ومنهم الغلاة كابن سبعين وابن عربي.
انظر نشأتهم وأطوارهم وحكاية عقائدهم في: موقف ابن تيمية من الصوفية، لمحمد العريفي (١/ ٢١٥) وما بعدها.

(٢) هو: أبو محرز، الجهم بن صفوان الراسبي مولاهم السمرقندي، أسُّ الضلالة ورأس الجهمية، قيل: إن سلَم بن أحوز قتله سنة (١٢٨هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (٦/ ٢٦)، ولسان الميزان (٢/ ٥٠١).

أولها: أن الأدلة من الكتاب والسنة دلت -كما تقدم- على أن الخوضَ في القدر على هذا النحو محرمٌ.

الثاني: أن أقوال السلف من الصحابة والتابعين -كما تقدم أيضًا- دلت على حرمة هذا الخوض أيضًا، فاجتمع الكتاب والسنة مع فهم السلف على ذلك، فماذا بعد ذلك من حجة.

الثالث: أن الخوض في القدر على هذا النحو هو خوض فيما ليس للعقل فيه مدخل، وما ليس للعقل فيه مدخل، ولا للشرع فيه مدخل؛ فالطرق إليه مسدودة، والخوض فيه تهوُّر وتهوُّك.

الرابع: أن انخرام مذهبكم في القدر كله وكذا في أبواب أخرى من الدين إنما كان بسبب هذا الخوض المحرم، في حين أن من سلم منه سلم له مذهبه واطرد، فهذا يدل على بطلان هذا الخوض، إذ هذا فرع عن ذاك كما تقدم.

المبحث الثاني

«الكلام في القدر نفيًا وإثباتًا موقوف على الخبر عن الله عَزَّوَجَلَّ ورسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الثاني: «الكلام في القدر نفيًا وإثباتًا موقوف على الخبر عن الله ﷻ رسوله ﷺ».

هذه القاعدة تمثل منهجًا مؤصَّلًا للكلام في باب القدر، وأنه ليس بالظنون والتخرُّصات؛ بل إنما يتلقى من مشكاة الوحي المبين، ومن كلام رسوله الأمين ﷺ.

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

قال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولما كان الكلام في هذا الباب [يريد باب القدر] -نفيًا وإثباتًا- موقوفًا على الخبر عن أسماء الله وصفاته وأفعاله وخلقه وأمره؛ كان أسعد الناس بالصواب فيه من تلقَّى ذلك من مشكاة الوحي المبين، ورغب بعقله وفطرته وإيمانه عن آراء المتهوِّكين، وتشكيكات المتكلِّمين، وتكلُّفات المتنطِّعين، واستمطر دِيَم الهداية من كلمات أعلم الخلق برب العالمين؛ فإن كلماته الجوامع النوافع في هذا الباب وفي غيره كفَتْ وشفَتْ وجمعَتْ وفرَّقَتْ وأوضحَتْ وبيَّنَتْ وحلَّتْ محل التفسير والبيان لما تضمنه القرآن»[(١)].

وكون الكلام في القدر موقوفًا على نص الشارع أمرٌ متقررٌ عند أهل العلم من أهل السنة والجماعة.

قال أبو المظفَّر السمعاني: «قد ذكرنا أن سبيل معرفة هذا الباب[أي باب القدر] التوقيف من قبل الكتاب والسنة؛ دون محض القياس ومجرد المعقول، فمن عدَل عن التوقيف في هذا الباب؛ ضل وتاه في بحار الحيرة، ولم يبلغ شفاء النفس، ولا وصل إلى ما

---

(١) شفاء العليل (١/ ٤٥-٤٦).

يطمئن به القلب»[(١)].

فتوقيف هذا الباب هو أصل كُلِّي يستصحبه الناظر فيه حتى يكون -بإذن الله- في مأمن من الضلال والقول فيه بغير علم.

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٣٠).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

دل على هذه القاعدة الأدلة العامة على النهي عن القول والجدال في الدين بغير علم، وكذا الأدلة على وجوب اتباع ما جاء به النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ دون غيره.

فمن أدلة النوع الأول:

- وقوله تعالى: ﴿ **وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ** ﴾[النحل: ١١٦].

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «ويدخل في هذا كل من ابتدع بدعة ليس له فيها مستند شرعي، أو حلَّل شيئًا مما حرَّم الله، أو حرَّم شيئًا مما أباح الله، بمجرد رأيه وتشهيه»(١).

- وقوله تعالى ﴿ **وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ** ﴾[البقرة: ١٦٨ - ١٦٩].

فنهى سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عباده عن اتباع خطوات الشيطان، مبينًا لهم أن من مكائده في إغوائهم أن يأمرهم بالقول على الله بغير علم، فدل على تحريمه.

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «أي: إنما يأمركم عدوكم الشيطان بالأفعال السيئة، وأغلظ منها الفاحشة كالزنا ونحوه، وأغلظ من ذلك وهو القول على الله بلا علم، فيدخل في هذا كل كافر وكل مبتدع أيضًا»(٢).

- وقوله تعالى: ﴿ **وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ** ﴾[الحج: ٨].

يخبر سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في هذه الآية عن حال الدعاة إلى الضلال من رؤوس الكفر والبدع؛

---

(١) تفسير ابن كثير (٨/ ٣٦٣-٣٦٤).

(٢) المصدر السابق (٢/ ١٤٦).

أنهم يخاصمون في الدين بلا عقل صحيح، ولا نقل صحيح صريح، بل بمجرد الرأي والهوى(١)، وهذا على سبيل الذم لهم.

ويدل كذلك لما نحن بصدده -دلالة أظهر- ما تقدم من قوله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٣].

وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ [الإسراء: ٣٦](٢).

ومما لا شك فيه أن أولى ما يدخل في النهي عن القول بغير علم الكلام في مسائل الاعتقاد، ومن أولى ذلك الكلام في القدر لأمور:

الأول: النهي الخاص عن الخوض فيه كما تقدم.

الثاني: الارتباط الوثيق بين باب القدر وسائر أبواب الاعتقاد الأخرى، وكذلك الارتباط بين الشرع والقدر.

الثالث: خطورة باب القدر؛ فالزلل فيه هُوَّة عميقة ضلَّ فيها خلق لا يحصيهم إلا الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وهذا دليل واقعي على أن الخوض فيه بلا مستند من الوحي لا يؤدي إلى خير؛ ينضم إلى الأدلة الشرعية في النهي عن ذلك.

وقد تقدم شيء من هذا لكن اقتضى المقام إعادة الكلام فيه، وبالله التوفيق.

---

(١) انظر: المصدر السابق (١٠/ ١٩-٢٠).

(٢) انظر: ص (٣٥).

ومن أدلة النوع الثاني:

- قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧].

قال السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا شامل لأصول الدين وفروعه، ظاهره وباطنه، وأن ما جاء به الرسول يتعيَّن على العباد الأخذ به واتباعه، ولا تحِل مخالفته، وأن نصَّ الرسول على حكم الشيء كنص الله تعالى، لا رخصة لأحد ولا عذر له في تركه، ولا يجوز تقديم قول أحد على قوله»[١].

- وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١].

عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا قال: «لا تقولوا خلاف الكتاب والسنة»[٢].

ويدخل في هذا: الآيات التي فيها الأمر بردِّ النزاع إلى الكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠].

وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

ويدخل في هذا كله: الكلام في القدر؛ يحرُم الخروج فيه عما جاء به النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وكذلك يجب رد النِّزاع فيه إلى الله ورسوله، والله أعلم.

---

(١) تفسير السعدي (٤/ ١٨٠٣).

(٢) رواه ابن جرير (٢١/ ٣٣٥).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

القدر -كما تقدم- باب من أبواب الدين التي يطلب العلم بها وجوبًا أو استحبابًا، وهو داخل في ضمن ما أُمرنا بتدبره وتفهمه، كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩].

بل العلم به من أشرف العلوم وأجلِّها، لأن الإيمان به ركن من أركان الإيمان، ولأنه يسلك مسائل الدين كلها ولا انفكاك له عنها.

فإذا تبيَّنَت أهميته وتقرَّرت مشروعية البحث فيه؛ فلا بد إذن من وجود منهج يسلكه الباحث ليأمن غوائل الضلال فيه، وليجتنب ما يجرُّه إلى الخوض فيما نُهي عن الخوض فيه.

وهذه القاعدة هي لبيان هذا المنهج -أو لبيان الأهم فيه- وهي تركز على بيان مصدر التلقي والاستدلال، ووجوب الوقوف على النص وعدم تجاوزه.

ومعنى **الكلام في القدر**: أي البحث فيه ودراسته وبيان مسائله، ومحاجة الخصوم فيه؛ أي: تقريرًا وردًا.

وفي القدر: أي الجانب الظاهر منه الذي يجوز لنا البحث فيه؛ لا الجانب الخفي الذي نُهينا عن الخوض فيه.

نفيًا وإثباتًا: أي سواء كان الكلام في إثبات مسألة أو نفيها، فالإثبات محتاج إلى الدليل وكذا النفي.

وهذه الكلمة إنما هي للتأكيد على المراد، وإلا فواضح أن الإثبات والنفي هنا من نفس الباب؛ كلاهما متوقف على الدليل.

متوقف على الخبر عن الله عَزَّ وَجَلَّ **ورسوله** صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أي لا تثبت مسألة من مسائله إلا بالدليل الصحيح من كتاب الله وسنة النبي صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فلا يَصلُح أن يستدل في هذا

الباب -ولا في غيره من أبواب الدين- بالرأي المجرد والأهواء والظنون.

والدليل الصحيح يتضمن شيئين:

الأول: صحة الدليل من جهة النقل؛ فكما يُمنع الاستدلال بالرأي المجرد والهوى؛ فكذلك يُمنع الاستدلال بما لم يثبُت من الأحاديث.

الثاني: صحة الاستدلال، فلربما صح الدليل نقلًا، ولكن الاستدلال به غير صحيح.

ومن الآثار عن السلف في توقيف باب القدر:

- قول طاووس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «اجتنبوا الكلام في القدر؛ فإن المتكلمين فيه يقولون بغير علم»[(١)].

فقوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «اجتنبوا الكلام في القدر»: أي الكلام بمجرد الرأي بلا علم، لأنه علل ذلك بعدُ بقوله: «فإن المتكلمين فيه يقولون بغير علم»، ومراده: لا تكونوا كالذين يتكلمون في القدر بظنون وأوهام، لأن الكلام فيه لا يجوز إلا بعلم.

- قول القاسم بن محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ -لما مرَّ بقوم يذكرون القدر-: «تكلموا فيما سمعتم الله ذَكَر في كتابه، وكُفُّوا عما كّفَّ الله عنه»[(٢)].

ومقصوده -والله أعلم- أن الواجب ألا يتكلم أحد في القدر من عنده، بل يتبع في ذلك ما جاء في النصوص، وليس مراده النهي عن الكلام في القدر على الإطلاق، لأنه قال بعد ذلك: «تكلموا فيما سمعتم الله ذَكَر في كتابه ...»؛ والقدر مما ذكره الله في كتابه.

فالمقصود أن البحث في مسائل القدر موقوف على الدليل الشرعي، فلا يجوز الاعتماد فيه على الظنون والآراء، والله أعلم.

---

(١) رواه ابن بطة (٢/ ٢١٤)، رقم (١٧٧٤).

(٢) رواه الهروي في ذم الكلام وأهله (٤/ ٦٧)، رقم (٨٠٢).

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

لما كانت هذه القاعدة مرتبطةً بما قبلها، ومتممة لها -إذ الأولى في بيان حرمة التنقير والبحث في مسائل القدر، وهذه في بيان الأصول التي يستمد منها الباب، وهي الكتاب والسنة- فالرد على المخالفين هنا سيكون كما في القاعدة السابقة مجملًا، مع عرض وجه المخالفة عند كل فرقة.

وخصومة أهل السنة هنا مع المتكلمة من معتزلة وأشاعرة وجهمية، إذ أن وصف الكلام إنما أُخذ من اتباع الكلام والعقول والأقيسة المنطقية في مقابل النصوص الشرعية والآثار السلفية[١]، وذلك أن المتكلمين بنوا مقالتهم على تقديم العقل على النقل، وجعلوه أصلًا كليًّا عنه تفرع منهجهم في التلقي والاستدلال[٢].

فمع تعظيمهم الغالي للعقل؛ أهملوا العناية بالنقل، وأعرضوا عن كتب الأحاديث والآثار، واشتغلوا عنهما بفلسفة الهند ومنطق اليونان، لذلك فهم من أجهل الناس بهما، وقد اعترف بذلك كبراؤهم، كاعتراف الغَزالي[٣] بأن بضاعته في الحديث

---

(١) قال الإيجي معرِّفًا علم الكلام: «والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج ودفع الشبه» وقيد الدينية بكونها منسوبة إلى دين النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإن لم تكن هذه النسبة صحيحة في نفس الأمر، لأن الخطأ في تقرير مسألة لا يخرج المتكلم عن هذا الوصف. المواقف (٧)، وانظر: لوامع الأنوار (١/ ٧).

(٢) انظر: درء التعارض (١/ ٤-٦).

(٣) هو: أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي الشافعي الصوفي الأشعري المتكلم، ولد سنة (٤٥٠هـ)، من كتبه: «الاقتصاد في الاعتقاد»، و«إحياء علوم الدين»، له هفوات وزلَّات عظيمة، كانت خاتمة أمره إقباله على طلب الحديث ومجالسة أهله ومطالعة الصحيحين»، مات سنة (٥٠٥هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (١٩/ ٣٢٢)، وطبقات الشافعية الكبرى (٦/ ١٩١).

مزجاة[1][2].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومن المعلوم أن المعظمين للفلسفة والكلام المعتقدين لمضمونهما هم أبعد عن معرفة الحديث وأبعد عن اتباعه من هؤلاء، هذا أمر محسوس بل إذا كشفت أحوالهم وجدتهم من أجهل الناس بأقواله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأحواله وبواطن أموره وظواهرها، حتى لتجد كثيرًا من العامة أعلم بذلك منهم»[3].

وسلكوا فيما وصلهم من أحاديث تعارض أصولهم، وتناقض مذاهبهم، مسالك شتى مرجعها إلى مسلكين خطيرين[4]:

- مسلك الرد، فيطعنون في صحة النص من جهة ثبوته.
- مسلك التأويل، ويلجأ إليه إذا لم يمكن إعمال المسلك الأول، وهذا المسلك فرع عن أصلهم المعتمد؛ ألا وهو ظنية الأدلة النقلية في مقابل قطعية الدليل العقلي.

أما المسلك الأول فأدرجوا تحته أصولًا فاسدة منها:

أولًا: الرد الصريح للنصوص، كما صرح بذلك أئمتهم، كأبي منصور البَغْدادي[5] حيث قال: «فإن روى الراوي ما يحيله العقل ولم يحتمل تأويلًا صحيحًا؛ فخبره مردود»[6].

---

(١) كما في قانون التأويل له (٣٠).

(٢) انظر: لسان الميزان (٦/ ٣١٨).

(٣) مجموع الفتاوى (٤/ ٩٥).

(٤) انظر: منهج التلقي والاستدلال بين أهل السنة والمبتدعة (٦٣-٩١).

(٥) هو: أبو منصور، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمي الإسفراييني البغدادي نزيل خراسان، من كتبه: «أصول الدين»، و«فضائح القدرية»، و«الفرق بين الفرق»، مات بإسفرايين سنة (٤٢٩هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٧٢)، وطبقات الشافعية الكبرى (٥/ ١٣٧).

(٦) أصول الدين (٢٣).

ومثاله ما وقع من عمْرو بن عُبيد[١] أخزاه الله حيث قال في حديث الرجل الذي أمر أهله إذا مات أن يحرقوه ثم يذروه في يوم عاصف[٢]، قال: «ما قال هذا رسول الله صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قط، وإن كان قاله؛ فأنا به مكذب، فإن كان التكذيب به ذنب؛ فأنا عليه مصرٌّ»[٣].

ثانيًا: الإيمان ببعض النصوص دون بعض، وله صور، منها:

- رد أخبار الآحاد، زعمًا منهم أنها لا تفيد العلم، بل تفيد الظن، وما كان كذلك فلا يؤخذ منه اعتقاد، وبهذا يكونون قد ردوا أكثر السنة، إذ أن أخبار الآحاد أكثر عددًا من المتواتر.

قال الرَّازِي[٤]: «أما التمسك بخبر الواحد في معرفة الله تعالى فغير جائز»، وجعل من وجوه الدلالة على ذلك: «أن أخبار الآحاد مظنونة، فلا يجوز التمسك بها في معرفة الله تعالى وصفاته»[٥].

---

(١) هو: أبو عثمان، عمرو بن عبيد بن باب التيمي بالولاء، القدري رأس المعتزلة، دخل مع واصل الغزال، فأعجب به وزوجه أخته، من كتبه: «التفسير»، و«الرد على القدرية»، مات بطريق مكة سنة (١٤٤هـ).
انظر: تاريخ بغداد (١٤/ ٦٣)، وسير أعلام النبلاء (٦/ ١٠٥).

(٢) رواه البخاري: كتاب الأنبياء، باب (٤/ ١٧٦) ح (٣٤٨١)، ومسلم: كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه (٤/ ٢١٠٩) ح (٢٧٥٦) من حديث أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ.

(٣) رواه الدارقطني في أخبار عمرو بن عبيد (٩٢) رقم (٧).

(٤) هو: أبو عبد الله، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، فخر الدين الرازي الشافعي الأشعري، ولد سنة (٥٤٤هـ)، قال الذهبي: «وقد بدت منه في تواليفه بلايا وعظائم وسحر وانحرافات عن السنة، والله يعفو عنه، فإنه توفي على طريقة حميدة، والله يتولى السرائر»، من كتبه: «مفاتيح الغيب»، و« معالم أصول الدين»، مات بهراة سنة (٦٠٦هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (٢١/ ٥٠٠)، وطبقات الشافعية الكبرى (٨/ ٨١).

(٥) أساس التقديس (٢١٥).

وقال التَّفْتازاني[١]: «خبر الواحد -على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه- لا يفيد الا الظن، ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات»[٢].

وقال أبو الحُسيْن البَصري[٣]: «لا يجوز الاقتصار في التوحيد والعدل على الظن دون العلم»[٤].

وذهب النَّظَّاْم[٥] من المعتزلة إلى إنكار خبر الواحد كذلك، بل أنكر حجية التواتر كذلك والإجماع والقياس[٦].

- التشهي في اعتماد النصوص، فما وافق هواهم أخذوا به، وما لا ردوه، فالنصوص عندهم للاعتضاد لا للاعتماد.

---

(١) هو: مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الشافعي، سعد الدين، ولد بتفتازان سنة (٧١٢)، من كتبه: «تهذيب المنطق»، و«مقاصد الطالبين»، مات بسمرقند سنة (٧٩١هـ).

انظر: الدرر الكامنة (٤/ ٣٥٠)، وبغية الوعاة (٢/ ٢٨٥).

(٢) شرح العقائد النسفية (٨٩).

(٣) هو: أبو الحسين، محمد بن علي بن الطيب البصري من أئمة المعتزلة، ولد في البصرة، من كتبه: «المعتمد في أصول الفقه»، و«تصفح الأدلة»، مات ببغداد سنة (٤٣٦هـ).

انظر: تاريخ بغداد (٤/ ١٦٨)، وسير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٨٧).

(٤) المعتمد في أصول الفقه (٢/ ٥٧٨-٥٧٩).

(٥) هو: أبو إسحاق، إبراهيم بن سيار مولى آل الحارث بن عباد الضبعي البصري المتكلم المعتزلي، من كتبه: «الطفرة»، و«النبوة» وأشياء كثيرة لا توجد، اتهم بالزندقة، وكفره جماعة من أهل العلم، مات سنة (٢٣١هـ).

انظر: تاريخ بغداد (٦/ ٦٢٣)، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٤١).

(٦) انظر: الفرق بين الفرق (١٤٣-١٤٤)، وقد قال البغدادي عقب سياقه لهذه الفضيحة من فضائحه: «فكأنه أراد إبطال أحكام فروع الشريعة لإبطاله طرقها».

قال ابن أبي العز رَحِمَهُ ٱللَّهُ في وصف حال المعتزلة: «وعندهم أن التوحيد والعدل من الأصول العقلية التي لا يعلم صحة السمع إلا بعدها، وإذا استدلوا على ذلك بأدلة سمعية؛ إنما يذكرونها للاعتضاد بها لا للاعتماد عليها، فهم يقولون: لا نثبت هذه بالسمع، بل العلم بها متقدم على العلم بصحة النقل! فمنهم من لا يذكرها في الأصول؛ إذ لا فائدة فيها عندهم، ومنهم من يذكرها ليبين موافقة السمع للعقل ولإيناس الناس بها، لا للاعتماد عليها، والقرآن والحديث فيه عندهم بمنزلة الشهود الزائدين على النصاب، والمدد اللاحق بعسكر مستغن عنهم، وبمنزلة من يتبع هواه واتفق أن الشرع ما يهواه»[(١)].

ثالثًا: كتمان النصوص، فطريقة هؤلاء القوم أنهم لا يظهرون من النصوص إلا ما يوافق أهواءهم، وما يخالفها فإنهم لا يذكرونه، بل يكتمونه، وهذه سمة عامة لأهل الأهواء، كما قال وكيع بن الجراح رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أهل العلم يكتبون ما لهم وما عليهم، وأهل الأهواء لا يكتبون إلا ما لهم»[(٢)].

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فلا تجد قط مبتدعًا إلا وهو يحب كتمان النصوص التي تخالفه ويبغضها، ويبغض إظهارها وروايتها والتحدث بها، ويبغض من يفعل ذلك، كما قال بعض السلف: ما ابتدع أحدٌ بدعة إلا نُزعت حلاوة الحديث من قلبه»[(٣)].

رابعًا: الطعن في نقلة الحديث لإسقاط رواياتهم، فتراهم ينقمون من أهل الحديث نقلهم لما يخالف أهواءهم، فتارة يرمونهم بقلة الفهم، وتارة بأنهم حشوية، بل وصل الأمر ببعضهم إلى السب الصريح، حتى للصحابة، كما قال يحيى: «قلت لعمرو بن عبيد: كيف

---

(١) شرح الطحاوية (٢/ ٧٩٣-٧٩٤).

(٢) رواه الدارقطني (١/ ٢٧) ح (٣٦)، ومن طريقه: الهروي في ذم الكلام وأهله (٢/ ٢٧٠) رقم (٣٤٦).

(٣) درء التعارض (١/ ٢٢١).

حديث الحسن عن سمرة -يعني في السكتتين-؟ قال: ما تصنع بسمرة؟ قبَّح الله سمرة»[١].

وقال الرازي: «إن أجلّ طبقات الرواة قدرًا وأعلاهم منصبًا: الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ثم إنا نعلم أن رواياتهم لا تفيد القطع واليقين»[٢].

وأما المسلك الثاني: فهو في حقيقته تحريف، وإنما سمَّوه تأويلًا ليلبسوا به على العوام، إذ لفظ التحريف لفظ منفِّرٌ منكرٌ عند الناس، وهذا التحريف عندهم على صورتين[٣]:

- تحريف اللفظ: وهو تبديله، كنصب لفظ الجلالة من قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾[النساء: ١٦٤] ليكون المتكلم موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ.

- تحريف المعنى، وهو صرف اللفظ عنه إلى غيره مع بقاء صورة اللفظ، كتفسير الغضب بإرادة الانتقام، وتفسير اليدين بالنعمة والقدرة.

وقد كان لهذا المنهج الذي سلكه المتكلمون أثره العظيم في باب القدر، فالمعتزلة ومن وافقهم من نفاة القدر جنحوا إلى تعظيم العقل وإضفاء صفة التشريع عليه، وقد برز هذا في باب القدر جليًّا واضحًا في مسائل كثيرة، كمسألة التحسين والتقبيح، فإنهم غلوا في منزلة العقل من كونه آلة يفهم بها النص، ويفهم بها ما أودعه الله في الأشياء من صفات تحسن وتقبح بها، إلى جعله مشرّعًا للأحكام، قاضٍ بالمدح والذم والثواب والعقاب الشرعيين.

فلم يقف المعتزلة في فهمهم واعتقادهم في باب القدر على ما جاء في النصوص الشرعية، وما عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين، بل جرَوا مع أهوائهم حيث سارت ركابها.

---

(١) رواه الدارقطني في أخبار عمرو بن عبيد (١٠٣) رقم (١٩).

(٢) أساس التقديس (٢١٦)، وقد استدل له بما حدث من خلاف بين الصحابة، وما روي من طعن بعضهم في بعض!

(٣) انظر: الصواعق المرسلة (١/ ٢٠١).

وبنحوهم فعل الأشاعرة، فاعتاضوا في كثير من المسائل عن الأدلة الشرعية بما يقابل عقيدة المعتزلة، فجنحوا إلى سلب دور العقل وغلوا في إثبات الشرع وتعظيمه، وسلبهم للعقل كان سلبًا لكونه وسيلةً لفهم النص، وليس سلبًا لكونه بديلًا للنصوص الشرعية، بدليل أنهم لم يفزعوا إليها، وهذا ظاهر في مقالاتهم وآرائهم، ففي مسألة التحسين والتقبيح التي ذُكرت آنفًا؛ قابلوا تعظيم المعتزلة للعقل بسلبه خصيصته في تمييز حسن الأشياء وقبحها، وجعلوا الشرع حاكمًا بذلك، لكنهم لم يلجؤوا له على سبيل التحاكم، بل فرارًا من مذهب المعتزلة، بدليل استقلالهم بعقولهم في تجويزهم على الله الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن، مع كون النصوص الشرعية قطعية الدلالة على تنزيه الله عمَّا ذكروا.

فقابلوا ضلال المعتزلة بضلال، ومع كلتا الطائفتين شيء من الحق، لكن لم يوفقوا لاستكماله، وإنما استكمله أهل السنة؛ فأخذوا بالحق الذي عندهما، واطرحوا ما عندهم من الباطل، والله الموفق والهادي.

المبحث الثالث

«الإيمان بالقدر متوقف على إثبات العلم لله والكتابة والمشيئة والخلق»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الثالث: «الإيمان بالقدر متوقف على إثبات العلم لله والكتابة والمشيئة والخلق».

تشتمل هذه القاعدة على ما يسميه أهل العلم: «مراتب القدر»، وهي العلم والكتابة والمشيئة والخلق، وعلى وجوب الإيمان بها كلها.

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

ورد النص على هذه المراتب ووجوب الإيمان بها في كلام أهل العلم، ومن ذلك:

قال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه «شفاء العليل»: «الباب العاشر: في مراتب القضاء والقدر؛ التي من لم يؤمن بها لم يؤمن بالقضاء والقدر، وهي أربع مراتب:

المرتبة الأولى: علم الرب سبحانه بالأشياء قبل كونها.

المرتبة الثانية: كتابته لها قبل كونها.

المرتبة الثالثة: مشيئته لها.

الرابعة: خلقه لها»(١).

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والإيمان بالقدر على درجتين؛ كل درجة تتضمن شيئين: فالدرجة الأولى: الإيمان بأن الله تعالى علم ما الخلق عاملون؛ بعلمه القديم الذي هو موصوف به أزلًا، وعلم جميع أحوالهم من الطاعات والمعاصي والأرزاق والآجال، ثم

---

(١) شفاء العليل (١/ ١٣٣)، وانظر: طريق الهجرتين (١/ ١٩٣).

كتب الله في اللوح المحفوظ مقادير الخلق ... وأما الدرجة الثانية: فهو[١] مشيئة الله النافذة وقدرته الشاملة؛ وهو[١] الإيمان بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه ما في السموات والأرض من حركة ولا سكون إلا بمشيئة الله سبحانه، لا يكون في ملكه إلا ما يريد، وأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على كل شيء قدير من الموجودات والمعدومات؛ فما من مخلوق في الأرض ولا في السماء إلا الله خالقه، سبحانه لا خالق غيره ولا رب سواه»[٢].

وقال ابن رجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والإيمانُ بالقدرِ على درجتين:

إحداهما: الإيمان بأنَّ الله تعالى سبقَ في علمه ما يعمله العباد من خيرٍ وشرٍّ وطاعةٍ ومعصيةٍ قبل خلقهم وإيجادهم، ومَنْ هو منهم من أهل الجنة، ومِن أهل النَّار، وأعدَّ لهم الثَّواب والعقاب جزاءً لأعمالهم قبل خلقهم وتكوينهم، وأنه كتب ذلك عنده وأحصاه، وأنَّ أعمال العباد تجري على ما سبق في علمه وكتابه.

والدرجة الثانية: أنَّ الله تعالى خلق أفعال عباده كلها من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان، وشاءها منهم»[٣].

وممن نص عليها أيضًا من أهل العلم: الشيخ حافظ حكمي[٤]، والسعدي رَحِمَهُمَا ٱللَّهُ[٥].

---

(١) كذا في المطبوع والمناسب أن تكون «فهي».

(٢) مجموع الفتاوى (٣/ ١٤٨-١٤٩).

(٣) جامع العلوم والحكم (٥٨).

(٤) انظر: معارج القبول (٣/ ١٠٨٦) وما بعدها.

(٥) انظر: القول السديد في مقاصد التوحيد (١٧٨).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

تقسيم القدر إلى مراتب لم يأتِ في الشرع منصوصًا عليه، وإنما عرَفه أهل العلم بالاستقراء والتتبع للنصوص الشرعية الواردة في القدر.

وكذا توَقُّف الإيمان بالقدر على إثباتها لم يرد بخصوصه النص، وإنما وردت هذه المراتب في غضون النصوص، وورد معها وجوب الإيمان بها، فدل على أن الإيمان بالقدر متوقف على إثباتها.

فمن الأدلة على المرتبة الأولى «مرتبة العلم»:

من القرآن:

قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[المائدة: ٩٧].

وقوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[الأنعام: ٥٩].

وقوله تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[البقرة: ٢١٦].

ومن السنة:

حديث علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: كان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذات يوم جالسًا وفى يده عود ينكت به، فرفع رأسه فقال: (**ما منكم من نفس إلا وقد علم منزلها من الجنة والنار**) ... الحديث[1].

(١) رواه البخاري: كتاب التفسير، سورة: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ (٦/ ١٧٠-١٧١) ح (٤٩٤٥-٤٩٤٥)، =

حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: سئل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن أولاد المشركين فقال: **(الله أعلم بما كانوا عاملين)**[(١)].

حديث عمران بن حصين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رجل: يا رسول الله! أَيُعرف أهل الجنة من أهل النار؟ قال: **(نعم)** قال: فلم يعمل العاملون؟ قال: **(كل يعمل لما خلق له أو لما يُسِّر له)**[(٢)].

ومن الأدلة على المرتبة الثانية «مرتبة الكتابة»:

من القرآن:

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحج: ٧].

وقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وقوله تعالى: ﴿قَالَ فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ ﴿٥١﴾ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى فِى كِتَٰبٍ ۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥١ – ٥٢].

ومن السنة:

حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: كنت خلف رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يومًا فقال: **(يا**

=

ومسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته (٤/ ٢٠٣٩) ح (٢٦٤٧).

(١) رواه البخاري: كتاب القدر، باب الله أعلم بما كانوا عاملين (٨/ ١٢٢) ح (٦٥٩٧)، ورواه مسلم بلفظه من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ح (٢٦٥٩).

(٢) رواه البخاري: كتاب القدر، باب جف القلم على علم الله (٨/ ١٢٢) ح (٦٥٩٦)، ومسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته (٤/ ٢٠٤١) ح (٢٦٤٩).

غلام! إني أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجدْه تُجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء؛ لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء؛ لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام وجفَّت الصحف)[(١)].

وحديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: جاء سُراقة بن مالك بن جُعشُم؛ قال: يا رسول الله! بَيِّن لنا ديننا كأنا خلقنا الآن، فيمَ العمل اليوم؟ أفيما جفت به الأقلام وجَرَت به المقادير، أم فيما نستقبل؟ قال: (**لا؛ بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير**) قال: ففيم العمل؟ قال: زهير: ثم تكلم أبو الزبير بشيء لم أفهمه، فسألت: ما قال؟ فقال: (**اعملوا فكل ميسر**)[(٢)].

وحديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: (**كُتب على ابن آدم نصيبه من الزنا، مدرك ذلك لا محالة؛ فالعينان زناهما النظر، والأذنان زناهما الاستماع، واللسان زناه الكلام، واليد زناها البطش، والرجل زناها الخُطَا، والقلب يهوى ويتمنى؛ ويصدِّق ذلك الفرج ويكذِّبه**)[(٣)].

ومن الأدلة على المرتبة الثالثة «مرتبة المشيئة»:

من القرآن:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴿٢٩﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٢٩ - ٣٠].

---

(١) رواه الترمذي: كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، باب (٤/ ٢٨٥) ح (٢٥١٦)، وصححه الألباني في ظلال الجنة ح (٣١٦).

(٢) رواه مسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته (٤/ ٢٠٤١) ح (٢٦٤٩).

(٣) رواه مسلم: كتاب القدر، باب قدر على ابن آدم حظه من الزنا وغيره (٤/ ٢٠٤٦) ح (٢٦٥٧).

وقوله تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٨ - ٢٩].

وقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُۥ تَذۡكِرَةٞ ٥٤ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ٥٥ وَمَا يَذۡكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ هُوَ أَهۡلُ ٱلتَّقۡوَىٰ وَأَهۡلُ ٱلۡمَغۡفِرَةِ﴾ [المدثر: ٥٤ - ٥٦].

ومن السنة:

حديث حذيفة بن أَسيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: سمعت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: (**إذا مرَّ بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة؛ بعث الله إليها ملكا فصوَّرها، وخلق سمعها وبصرها وجِلدها ولحمها وعظامها، ثم قال: يا رب أذكر أم أنثى؟ فيقضي ربك ما شاء ويكتب الملك، ثم يقول: يا رب أجله؟ فيقول ربك ما شاء ويكتب الملك، ثم يقول: يا رب رزقه؟ فيقضي ربك ما شاء ويكتب الملك، ثم يخرج الملك بالصحيفة في يده، فلا يَزيد على ما أُمِر ولا يَنقُص**)[(١)].

وحديث أبي قتادة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين ناموا عن الصلاة؛ وفيه قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**إن الله قبض أرواحكم حين شاء وردها حين شاء**)[(٢)].

وحديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: (**يبقى من الجنة ما شاء الله أن يبقى، ثم ينشئ الله تعالى لها خلقًا مما يشاء**)[(٣)].

ومن الأدلة على المرتبة الرابعة «مرتبة الخلق»:

من القرآن:

---

(١) رواه مسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته (٤/ ٢٠٣٧) ح (٢٦٤٥).

(٢) رواه البخاري: كتاب التوحيد، باب في المشيئة والإرادة (٩/ ١٣٩) ح (٧٤٧١).

(٣) رواه مسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء (٤/ ٢٠٤٦) ح (٢٦٥٧).

قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ﴾ [الزمر: ٦٢].

وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡۚ هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَأَنَّىٰ تُؤۡفَكُونَ ﴾ [فاطر: ٣].

وقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٦].

ومن السنة:

حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: سمعت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: **(قال الله عَزَّ وَجَلَّ: ومن أظلم ممن ذهبَ يخلُق كخَلْقي! فليخلقوا ذرَّة، أو ليخلقوا حبَّة أو شَعِيرة)**(١).

وحديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **(خلق الله آدم وطوله ستون ذراعًا ثم قال: اذهب فسلم على أولئك من الملائكة فاستمع ما يحيونك؛ تحيَّتُك وتحيَّةُ ذريتك، فقال: السلام عليكم، فقالوا: السلام عليك ورحمة الله، فزادوه: ورحمة الله، فكل من يدخل الجنة على صورة آدم، فلم يزل الخلق ينقص حتى الآن)**(٢).

وحديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أيضًا عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **(لما خلق الله الخلق كتب في كتابه، وهو يَكتُب على نفسه، وهو وَضْعٌ عنده على العرش إن رحمتي تغلب غضبي)**(٣).

---

(١) رواه البخاري: كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴾ (٩/ ١٦١) ح (٧٥٥٩)، ومسلم: كتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان ... (٣/ ١٦٧١) ح (٢١١١).

(٢) رواه البخاري: كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗ﴾ (٤/ ١٣١) ح (٣٣٢٦)، ومسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير (٤/ ٢١٨٣) ح (٢٨٤١).

(٣) رواه البخاري: كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥ﴾ (٩/ ١٢٠) ح (٧٤٠٤)، ومسلم: كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه (٣/ ٢١٠٧) ح (٢٧٥١).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

هذه القاعدة تقرِّر مراتب القدر، ووجوب الإيمان بها لتحقيق صحة الإيمان بالقدر.

ولها ارتباط وثيق كذلك بإثبات صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى؛ إذ مبنى هذه المراتب على صفات الله سبحانه: العلم والكتابة والمشيئة والخلق وغيرها.

ولهذا قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «القدر قدرة الله عَزَّ وَجَلَّ على العباد»[(١)].

وقال زيد بن أسلم رَحِمَهُ اللَّهُ: «القدر قدرة الله عَزَّ وَجَلَّ، فمن كذب بالقدر فقد جحد قدرة الله عَزَّ وَجَلَّ»[(٢)].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «والقدر يتعلق بقدرة الله تعالى، ولهذا قال الإمام أحمد: القدر قدرة الله تعالى. يشير إلى أن من أنكر القدر؛ فقد أنكر قدرة الله تعالى، وأنه يتضمن إثبات قدرة الله تعالى على كل شيء»[(٣)].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقال الإمام أحمد: القدر قدرة الله، واستحسن ابنُ عَقِيل[(٤)] هذا الكلام جدًا، وقال: هذا يدل على دقة علم أحمد، وتبحره في معرفة أصول الدين.

وهو كما قال أبو الوفاء؛ فإن إنكار القدر إنكار لقدرة الرب على خلق أعمال العباد

---

(١) رواه الخلال في السنة (٣/ ٥٤٤).

(٢) رواه الفريابي في القدر (١٤٤) رقم (٢٠٧).

(٣) منهاج السنة (٣/ ٢٥٤).

(٤) هو شيخ الحنابلة، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن عبد الله البغدادي الظفري، الحنبلي المتكلم، صاحب التصانيف، ولد (٤٣١هـ)، اشتغل بمذهب المعتزلة في حداثته، ثم تاب منه، من كتبه: «الفنون» وهو في أربعمئة جزء، و«الجدل على طريقة الفقهاء»، مات سنة (٥١٣هـ).
انظر: طبقات الحنابلة (٣/ ٤٨٢)، وذيله (١/ ٣١٦)، وسير أعلام النبلاء (١٩/ ٤٤٣).

وكتابها وتقديرها»(١).

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ معرِّفًا القدر: «فإنه علم الله وقدرته وكتابته ومشيئته»(٢).

وفيما يأتي شرح مجمل للمراتب الأربع:

مرتبة العلم: وهي «الإيمان بعلم الله ﷻ المحيط بكل شيء من الموجودات والمعدومات، والممكنات والمستحيلات، فعلم ما كان وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون، وأنه علم ما الخلق عاملون قبل أن يخلقهم، وعلم أرزاقهم وآجالهم وأحوالهم وأعمالهم في جميع حركاتهم وسكناتهم، وشقاوتهم وسعادتهم، ومن هو منهم من أهل الجنة ومن هو منهم من أهل النار، من قبل أن يخلقهم، ومن قبل أن يخلق الجنة والنار، علم دِقَّ ذلك وجليله، وكثيره وقليله، وظاهره وباطنه، وسره وعلانيته، ومبدأه ومنتهاه، كل ذلك بعلمه الذي هو صفته ومقتضى اسمه العليم الخبير، عالم الغيب والشهادة علام الغيوب»(٣).

وهذه المرتبة اتفق عليها رسل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وكذا الصحابة والتابعون لهم بإحسان من هذه الأمة وأول من خالفهم فيها مجوس هذه الأمة(٤)؛ وهم القدرية الأوائل الذين خرجوا في أواخر عهد الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، فتبرأ منهم الصحابة وردوا بدعتهم وأعظموا الشناعة عليهم، كما سيأتي الكلام على ذلك(٥).

والمراتب الثلاثة الأخرى تدل على هذه المرتبة؛ فكتابة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ للمقادير لم تكن

---

(١) شفاء العليل (١/ ١٣٠).

(٢) شفاء العليل (٢/ ٧٣٣).

(٣) معارج القبول (٣/ ١٠٨٦-١٠٨٧).

(٤) انظر: شفاء العليل (١/ ١٣٣).

(٥) انظر ما يأتي ص (١٠٤).

ولا تكون إلا عن علم بما سيُكتب[1]، وكذلك مشيئته ﷻ إنما تكون بعد علمه تعالى بهذا الذي سيشاؤه، وكذا خلقه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إنما يحصل بعد العلم بما سيخلق.

قال ابن أبي العز رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن حصول المخلوقات على ما فيها من غرائب الحكم؛ لا يُتصور إيجادها إلا من عالم قد سبق علمه على إيجادها، قال تعالى: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ [الملك: ١٤]»[2].

مرتبة الكتابة: وهي الإيمان بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد كتب في اللوح المحفوظ كل شيء، فما من شيء صغير ولا كبير إلا وقد سُطِر في أم الكتاب.

وهذا شامل لما يقوله الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وما يفعله، وما يكون بقوله وفعله، وشامل أيضًا لمقتضى أسمائه وصفاته وآثارها؛ كما في الصحيحين من حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**لما قضى الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش أن رحمتي غلبت غضبي**)[3][4].

ويدخل في الإيمان بكتابة المقادير أربعة تقادير[5]:

الأول: التقدير الأزلي قبل خلق السماوات والأرض عندما خلق الله تعالى القلم؛ وكُتب حينذاك كل شيء كائن على وجه التفصيل حتى تقوم الساعة.

---

(١) انظر: شفاء العليل (١/ ١٣٣).

(٢) شرح الطحاوية (٢/ ٣٥٣).

(٣) رواه البخاري: كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ (٤/ ١٠٤) ح (٣١٩١)، ومسلم: كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه (٤/ ٢١٠٧) ح (٢٧٥١).

(٤) انظر: شفاء العليل (١/ ١٧٠).

(٥) انظر: شفاء العليل (١/ ٥٥-١١٥)، ومعارج القبول (٣/ ١٠٩٥-١١٠٨).

وهذا التقدير أول التقادير وأقدمها، وهو الأصل وما بعده تفصيل منه، وهو كذلك لا يتغير ولا يتبدل. ومن أدلته:

قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيۡءٍ أَحۡصَيۡنَٰهُ فِيٓ إِمَامٖ مُّبِينٖ﴾ [يس: ١٢].

وقوله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾ [التوبة: ٥١].

وقوله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ﴾ [الحديد: ٢٢].

حديث عمران بن حصين رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمَا قال: دخلت على النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ وعقلت ناقتي بالباب، فأتاه ناسٌ من بني تميم فقال: (**اقبلوا البشرى يا بني تميم**)، قالوا: قد بشَّرْتنا فأعطنا -مرتين- ثم دخل عليه ناسٌ من أهل اليمن فقال: (**اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم**)، قالوا: قد قبلنا يا رسول الله. قالوا: جئناك نسألك عن هذا الأمر، قال: (**كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السماوات والأرض**)، فنادى منادٍ: ذهبت ناقتك يا ابن الحصين، فانطلقت فإذا هي يقطع دونها السراب، فوالله لوددت أني كنت تركتها[(١)].

حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمَا قال: سمعت رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ يقول: (**كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة قال: وعرشه على الماء**)[(٢)].

حديث عبادة بن الصامت رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ قال: سمعت رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ يقول: (**إن**

---

(١) رواه البخاري: كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِ﴾ (٤/ ١٠٦) ح (٣١٩١).

(٢) رواه مسلم: كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عَلَيۡهِمَا ٱلسَّلَامُ (٤/ ٢٠٤٤) ح (٢٦٥٣).

أول ما خلق الله القلم فقال له: اكتب، قال: رب وماذا أكتب؟ قال: اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة)(١).

الثاني: التقدير حين أخذ الميثاق؛ وفيه قدر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أعمال بني آدم، وأرزاقهم وآجالهم، وسعادتهم وشقاوتهم، عقيب خلق أبيهم، ومما يدل عليه:

قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[الأعراف: ١٧٢ - ١٧٣].

عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **(أخذ الله الميثاق من ظهر آدم** عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ **بنَعْمان**(٢) -يعني بعرفة- **فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها، فنثرهم بين يديه كالذر، ثم كلمهم قُبلًا؛ وقال:** ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾)(٣).

وعنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ قال: «خلق الله آدم وأخذ ميثاقه أنه ربه، وكتب أجله ورزقه ومصيبته، ثم أخرج ولده من ظهره

---

(١) تقدم تخريجه ص (٣٢).

(٢) نَعْمان: كسَحْبان؛ واد وراء عرفة، بين مكة والطائف يصب في ودان، وقيل: لهذيل على ليلتين من عرفات وهو نعمان الأراك. انظر: معجم البلدان (٥/ ٢٩٣)، والنهاية (٥/ ٨٥).

(٣) رواه أحمد (٤/ ٢٦٨) ح (٢٤٥٦)، وابن أبي عاصم (١/ ١٥٩) ح (٢٠٨)، والحاكم (٢/ ٥٤٤) كلهم من طريق: الحسين بن محمد المروذي، حدثنا جرير بن حازم، عن كلثوم بن جبر، عن سعيد ابن جبير، عن ابن عباس به مرفوعًا، وصححه الحاكم ووافقه عليه الذهبي، والألباني في الصحيحة ح (١٦٢٣).
وقد قال الشيخ صالح المقبلي في «الأبحاث المسددة»: «ولا يبعد دعوى التواتر المعنوي في الأحاديث والروايات في ذلك». انظر: الصحيحة (٤/ ١٥٩).

كهيئة الذر، فأخذ مواثيقهم أنه ربهم، وكتب آجالهم وأرزاقهم ومصيباتهم»(١).

عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: (**إن الله يقول لأهون أهل النار عذابًا: لو أن لك ما في الأرض من شيء كنت تفتدي به؟ قال: نعم، قال: فقد سألتك ما هو أهون من هذا وأنت في صلب آدم؛ أن لا تشرك بي، فأبيت إلا الشرك**)(٢).

حديث هشام بن حكيم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن رجلًا أتى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال: يا رسول الله! أنبتديء الأعمال أو قد قُضي القضاء؟ فقال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**إن الله تبارك وتعالى أخذ ذرية آدم من ظهره، ثم أشهدهم على أنفسهم، ثم نَثَرهم في كفَّيْه أو كفِّه فقال: هؤلاء في الجنة وهؤلاء في النار؛ فأما أهل الجنة ميسرون لعمل أهل الجنة، وأهل النار ميسرون لعمل أهل النار**)(٣).

---

(١) رواه الفريابي (٦٧) رقم (٥٧)، وابن جرير (١/ ١٥٩)، وابن أبي حاتم (٥/ ١٦١٣)، وابن بطة (١/ ٣١٩) رقم (١٣٤١) و(٢/ ١٦٤) رقم (١٦٣٤) من طرقٍ عن المسعودي، عن علي بن بذيمة، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وهذا إسناد حسن لحال المسعودي؛ فإنه صدوق، ولا يضر اختلاطه؛ لأن ممن روى هذا الحديث عنه: وكيع ويحيى بن سعيد القطان، وقد سمعا منه قبل الاختلاط. انظر: التهذيب (٦/ ٢١٠).

(٢) رواه البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (٤/ ١٣٣) ح (٣٣٣٤)، ومسلم: كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب طلب الكافر الفداء بملء الأرض ذهبًا (٤/ ٢١٠٧) ح (٢٧٥١).

(٣) رواه ابن أبي عاصم (١/ ١٣٧) ح (١٧٤)، والطبراني (٢٢/ ١٦٩) ح (٤٣٥)، والبزار (كشف الأستار) (٣/ ٢٠) ح (٢١٤٠). كلهم من طريق بقية بن الوليد، حدثني الزبيدي، حدثني راشد ابن سعد، عن عبد الرحمن بن قتادة السلمي، عن أبيه، عن هشام بن حكيم به. قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٣٨٧): «رواه البزار والطبراني، وفيه بقية بن الوليد وهو ضعيف ويحسن حديثه بكثرة الشواهد، وإسناد الطبراني حسن». قلت: ضعف بقية إنما هو لتدليسه وقد صرح بالتحديث في =

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد أن ساق جملة من الآثار في هذا: «فهذه الآثار وغيرها تدل على أن الله سبحانه قدَّر أعمال بني آدم وأرزاقهم وآجالهم وسعادتهم وشقاوتهم عقيب خلق أبيهم»[1].

الثالث: التقدير العمري عند تخليق النطفة في الرحم؛ فيكتب إذ ذاك ذكوريتها وأنوثتها، والأجل والعمل، والشقاوة والسعادة، والرزق وجميع ما هو لاق، ويدل عليه:

حديث ابن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: حدثنا رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو الصادق المصدوق، قال: (**إن أحدكم يُجمع خَلقُه في بطن أمه أربعين يومًا، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكا؛ فيؤمر بأربع كلمات؛ ويقال له: اكتب عمله ورزقه وأجَله وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح، فإن الرجل منكم ليعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع فيسبق عليه كتابه فيعمل بعمل أهل النار، ويعمل حتى ما يكون بينه وبين النار إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة**)[2].

حديث أنس بن مالك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: (**وكل الله بالرحم ملكًا فيقول: أي رب نطفة، أي رب علقة، أي رب مضغة، فإذا أراد الله أن يقضي خلقها قال: أي**

=

شيخه وشيخ شيخه، وباقي رجاله ثقات. ثم إن بقية قد توبع وذلك فيما رواه الطبراني أيضًا (٢٢/ ١٦٨) ح (٤٣٤) من طريق معاوية بن صالح، عن راشد بن سعد به؛ بإسقاط قتادة السلمي بين عبد الرحمن وهشام، والحديث صححه الألباني في ظلال الجنة ح (١٦٨).

(١) شفاء العليل (١/ ٧٨).

(٢) رواه البخاري: كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة (٤/ ١١١) ح (٣٢٠٨)، ومسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته (٤/ ٢٠٣٦) ح (٢٦٤٣).

رب أذكر أم أنثى؟ أشقي أم سعيد؟ فما الرزق؟ فما الأجل؟ فيكتب كذلك في بطن أمه)[١].

عن عامر بن واثلة أنه سمع عبد الله بن مسعود يقول: الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من وُعِظ بغيره، فأتى رجلًا من أصحاب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقال له: حذيفة بن أسيد الغفاري، فحدثه بذلك من قول ابن مسعود؛ فقال: وكيف يشقى رجل بغير عمل؟ فقال له الرجل: أتعجب من ذلك؟ فإني سمعت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: **(إذا مرَّ بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة؛ بعث الله إليها ملكا فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها، ثم قال: يا رب أذكر أم أنثى؟ فيقضي ربك ما شاء ويكتب الملك، ثم يقول: يا رب أجله؟ فيقول ربك ما شاء ويكتب الملك، ثم يقول يا رب رزقه؟ فيقضي ربك ما شاء ويكتب الملك، ثم يخرج الملك بالصحيفة في يده فلا يزيد على ما أُمر ولا ينقص)**[٢].

الرابع: التقدير السَّنَوي في ليلة القدر؛ يُقدَّر فيها كل ما يكون في السنة إلى مثله، من رزق وموت وحياة وصحة ومرض وعافية وابتلاء ونحو ذلك، ويدل عليه:

قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴿١﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ ﴿٢﴾ لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴿٣﴾ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ﴿٤﴾ سَلَـٰمٌ هِىَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾ [القدر: ١ - ٥].

عن مجاهد رَحِمَهُ اللهُ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ قال: «ليلة الحكم»[٣].

وعن سعيد بن جبير رَحِمَهُ اللهُ قال: «يؤذن للحجاج في ليلة القدر، فيكتبون بأسمائهم

(١) رواه البخاري: كتاب القدر (٨/ ١٢٢) ح (٦٥٩٥)، ومسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته (٤/ ٢٠٣٨) ح (٢٦٤٦).

(٢) رواه مسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه ... (٤/ ٢٠٣٧) ح (٢٦٤٥).

(٣) رواه ابن جرير (٢٤/ ٥٤٤).

وأسماء آبائهم، فلا يغادر منهم أحد، ولا يزاد فيهم، ولا ينقص منهم»[١].

وعن قتادة في قوله: ﴿مِّن كُلِّ أَمْرٍ﴾ قال: «يقضى فيها ما يكون في السنة إلى مثلها»[٢].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَـٰرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴿٣﴾ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴿٤﴾ أَمْرًا مِّنْ عِندِنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾ [الدخان: ٣ - ٥].

عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: «إنك لترى الرجل يمشي في الأسواق وقد وقع اسمه في الموتى، ثم قرأ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَـٰرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴿٣﴾ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ يعني: ليلة القدر، ففي تلك الليلة يفرق أمر الدنيا إلى مثلها من قابل»[٣].

عن قتادة رَحِمَهُ اللَّهُ قال: «هي ليلة القدر، فيها يقضى ما يكون من السنة إلى السنة»[٤].

وعن ربيعة بن كُلثوم رَحِمَهُ اللَّهُ[٥]، قال: «قال رجل للحسن وأنا أسمع: أرأيت ليلة القدر، أفي كل رمضان هي؟ قال: نعم والله الذي لا إله إلا هو، إنها لفي كل رمضان، وإنها لَلَيلة يفرق فيها كل أمر حكيم، يقضي الله كل أجل وعمل وخلق ورزق إلى مثلها»[٦].

وقد ذكر الإمام ابن القيم -وتبعه على ذلك حافظ الحكمي رَحِمَهُمَا اللَّهُ- تقديرًا خامسًا وهو: التقدير اليومي؛ وهو سوق المقادير إلى المواقيت التي قُدِّرت لها فيما سبق، وإنفاذ

---

(١) رواه ابن جرير (٢٤/ ٥٤٤).

(٢) رواه ابن جرير (٢٤/ ٥٤٧).

(٣) رواه البيهقي في الشعب (٥/ ٢٥٤) ح (٣٣٨٨)، والحاكم (٢/ ٤٤٨) وقال: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه».

(٤) رواه ابن جرير (٢١/ ٩).

(٥) هو: ربيعة بن كلثوم بن جبر البصري.

انظر: الجرح والتعديل (٣/ ٤٧٧)، وتهذيب التهذيب (١/ ٦٠٠).

(٦) رواه ابن جرير (٢١/ ٧).

المقدور على العبد في وقته الذي قُدِّر له، وذكر من أدلته:

قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩].

عن أبي الدرداء رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ عن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ قال: (**من شأنه أن يغفر ذنبًا، ويفرج كربًا، ويرفع قومًا، ويخفض آخرين**)[(١)].

قال البغوي رَحِمَهُٱللَّهُ في هذه الآية: «قال المفسرون: من شأنه أن يحيي ويميت، ويرزق، ويعز قومًا، ويذل قومًا، ويشفي مريضًا، ويفك عانيًا، ويفرج مكروبًا، ويجيب داعيًا، ويعطي سائلًا، ويغفر ذنبًا إلى ما لا يحصى من أفعاله وأحداثه في خلقه ما يشاء»[(٢)].

---

(١) رواه ابن ماجه: المقدمة، باب فيما أنكرت الجهمية (١/ ١٩٨) ح (٢٠٢)، وابن أبي عاصم (١/ ٢١٥) ح (٣٠٨) كلاهما عن هشام بن عمار، حدثنا الوزير بن صبيح، حدثنا يونس بن حلبس عن أم الدرداء عن أبي الدرداء رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ به، وفيه علتان:

الأولى: هشام متكلم فيه، لكنه قد توبع؛ تابعه صفوان بن صالح الدمشقي؛ فرواه عن الوزير بن صبيح به، كما عند ابن عساكر (٥٢/ ٣٣٤)، وتابعه أيضًا: الوليد بن شجاع كما عند ابن عساكر أيضًا (٦٣/ ٣٢).

الثانية: ضعف وزير بن صبيح. قال دُحيم: ليس بشيء، وقال أبو حاتم: صالح الحديث، وذكره ابن حبان في الثقات وقال ربما أخطأ. انظر تهذيب التهذيب (٤/ ٣٠٧)، وقال الحافظ في التقريب ص (١٠٣٦): مقبول. أي حيث يتابع، وقد توبع؛ تابعه إسماعيل بن عبيد الله، عن أم الدرداء عن أبي الدرداء به كما عند ابن عساكر (٦٤/ ٦٠) قال الألباني في الظلال (١/ ١٣٠): «رجاله ثقات لكنه مرسل»، وكما عند البيهقي في شعب الإيمان (٢/ ٣٦١) ح (١٠٦٧) لكن في إسناده هشام بن يحيى الغساني، كذبه أبو حاتم وأبو زرعة. انظر: ميزان الاعتدال (١/ ٧٣) فلا يصلح للمتابعة.

والحديث حسنه البوصيري في مصباح الزجاجة (١/ ١٩٣)، وصححه الألباني في ظلال الجنة ح (٣٠١).

(٢) تفسير البغوي (٧/ ٤٤٦).

ونقل عن الحسين بن الفضل رَحِمَهُ ٱللَّهُ[١] قوله فيها: «هو سوق المقادير إلى المواقيت»[٢].

وعن سفيان بن عيينة قوله: «الدهر كله عند الله يومان؛ أحدهما مدة أيام الدنيا، والآخر يوم القيامة، فالشأن الذي هو فيه اليوم -الذي هو مدة الدنيا-: الاختبار بالأمر والنهي والإحياء والإماتة، والإعطاء والمنع، وشأن يوم القيامة: الجزاء والحساب، والثواب والعقاب»[٣].

والذي يظهر -والله تعالى أعلم- أنه هذا التقدير لا يدخل فيما نحن بصدده من تقديرات الكتابة، إذ لا كتابة فيه، وإنما هو إنفاذ لما قُدر سابقًا -كما ذُكر في تعريفه-.

ثم إن هذا التقدير اليومي تفصيل من التقدير السَّنَوي، والسَّنَوي تفصيل من التقدير العمري عند تخليق النطفة ومن الأزلي، والعمري تفصيل من التقدير العمري الأول يوم الميثاق، وهو تفصيل من التقدير الأزلي الذي خطه القلم في اللوح المحفوظ[٤].

وليس معنى كون كل تقدير تفصيلًا مما قبله أن ما قبله مجمل، بل المراد أنه تخصيص من عموم أعم.

فاللوح المحفوظ كُتب فيه كل شيء صغير وكبير، فهو شامل لكل ما يقوله الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وما يفعله، وما يكون بقوله وفعله، وشامل أيضًا لمقتضى أسمائه وصفاته

---

(١) هو: أبو علي، الحسين بن الفضل بن عمير البجلي الكوفي ثم النيسابوري، المفسر عالم عصره، ولد قبل (١٨٠هـ)، مات بنيسابور سنة (٢٨٢هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/ ٤١٤)، وطبقات المفسرين للسيوطي (٤٨).

(٢) المصدر السابق (٧/ ٤٤٧).

(٣) المصدر السابق (٧/ ٤٤٦)

(٤) انظر: شفاء العليل (١/ ١١٣-١١٤).

وآثارها[١].

والتقدير العمري الأول عند أخذ الميثاق هو تخصيص منه، والمخصوص به هم بنو آدم كلهم.

والتقدير العمري عند تخليق النطفة هو تخصيص من التقدير العمري الأول، والمخصوص به أفراد بني آدم كل فرد بعينه على حِدَة.

والتقدير السَّنَوي تفصيل من التقدير العمري عند تخليق النطفة، فيما يتعلق بكل شخص؛ إذ يقدر له في التقدير العمري رزقه وعمله وأجله وسعادته وشقاوته مدة حياته، وفي التقدير السَّنَوي يقدر له ما يكون في تلك السنة بخصوصها.

وهو أيضًا -أي السَّنَوي- تفصيل من اللوح المحفوظ فيما يتعلق بعموم الحوادث في السنة المعيَّنة؛ ما تعلق منها ببني آدم أو غيرهم.

والتقدير اليومي تفصيل من التقدير السَّنَوي، يخصص منه ما يتعلق بهذا اليوم بخصوصه من بين أيام السنة.

وليس معنى كون أي تقدير تفصيلًا لما قبله أنه كُتب ونُسخ منه، بل المراد أنه أخص منه؛ إما من جهة متعَلَّقه، أو من جهة زمانه، والله أعلم.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والتقدير والكتابة تكون تفصيلًا بعد جملة»[٢].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا التقدير -التابع لعلمه سبحانه- يكون في مواضع جملةً وتفصيلًا؛ فقد كتب في اللوح المحفوظ ما شاء، وإذا خلق جسد الجنين قبل نفخ الروح فيه بعث إليه ملكًا

(١) انظر ما تقدم ص (٩٢).

(٢) مجموع الفتاوى (١٢/ ٣٨٧).

فيؤمر بأربع كلمات فيقال له: اكتب رزقه وأجله وعمله، وشقي أو سعيد، ونحو ذلك»[١].

مرتبة المشيئة: وهي الإيمان بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فليس في الوجود موجب تام إلا مشيئة الله وحده فلا يكون شيء إلا بمشيئته، ولا يخرج عن مشيئته شيء، وهذا هو عمود التوحيد الذي لا يقوم إلا به[٢].

وقد دل على هذه المرتبة إجماع الرسل من أولهم إلى آخرهم وجميع الكتب المنزلة من عند الله والفطرة التي فطر الله عليها خلقه وأدلة العقول والعيان، وأجمع عليها المسلمون من أولهم إلى آخرهم.

وقد تنوعت أدلة القرآن على إثبات هذه المرتبة، وهي متضمنة لأمرين:

- الأول: أن ما وقع إنما وقع بمشيئته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.
- الثاني: أن ما لم يقع فهو لعدم مشيئته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

وهذه هي حقيقة الربوبية؛ فلا خلق ولا رزق ولا عطاء ولا منع ولا قبض ولا بسط ولا موت ولا حياة ولا إضلال ولا هدى ولا سعادة ولا شقاوة إلا بعد إذنه وكل ذلك بمشيئته وتكوينه وحده لا شريك له[٣].

ومما يدخل في هذه المرتبة: الإيمان بقدرة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى الشاملة، وأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى على كل شيء قدير من الموجودات والمعدومات، فما شاء الله كونه فهو كائن بقدرته عَزَّوَجَلَّ، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠].

وما لم يشأ كونه فليس لعدم قدرته عليه؛ بل لعدم مشيئته لوجوده، كما قال تعالى:

(١) المصدر السابق (٣/ ١٤٩).

(٢) انظر: شفاء العليل (١/ ١٧١)، ومدارج السالكين (٣/ ١٠٥)، ودرء التعارض (١٠/ ١١٥).

(٣) انظر: شفاء العليل (١/ ١٦٣).

﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾ [السجدة: ١٣].

فأخبر أن هداية كل نفس أمر مقدور له، لكنه لم يرده، معللًا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بذلك عدم وقوعه.

مرتبة الخلق: وهي الإيمان بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خالق كل شيء؛ فما من مخلوق في السموات والأرض إلا الله خالقه، فهو خالق كل عامل وعمله، وكل متحرك وحركته، وكل ساكن وسكونه، وما من ذرة في السموات ولا في الأرض إلا والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خالقها وخالق حركتها وسكونها، سبحانه لا خالق غيره ولا رب سواه(١).

وهذه المرتبة متفق عليها بين الرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، واتفقت عليها الكتب الإلهية والفطر والعقول والاعتبار(٢).

وسيأتي في مباحث الرسالة -إن شاء الله- الكلام على المسائل المندرجة تحت هذه المراتب، وإنما المقصود هنا هو بيان هذه المراتب إجمالًا.

وأما عن وجوب الإيمان بهذه المراتب لتحقيق الإيمان بالقدر؛ فكما تقدم: لم يرد هذا التقسيم في نص من النصوص الشرعية لا قرآنًا ولا سنةً، وإنما عرفه أهل العلم بالتتبع والاستقراء، والناظر في هذه المراتب وأدلتها يدرك قطعًا وجوبها لأمرين:

الأول: أن هذه المراتب هي في الحقيقة صفات لله عَزَّ وَجَلَّ، فالعلم والكتابة والمشيئة والخلق والقدرة، كلها صفات لله سبحانه، والإيمان بصفاته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ واجب؛ لا ينازع أحد في ذلك.

الثاني: أن مسائل القدر كلها مندرجة تحت هذه المراتب.

فالخلاصة أن للقدر أربع مراتب هي: العلم والكتابة والمشيئة والخلق، وأنه لا بد من الإيمان بها لتحقيق صحة الإيمان بالقدر، وبالله التوفيق.

---

(١) انظر: معارج القبول (٣/ ١١٠٨).

(٢) شفاء العليل (١/ ١٩٣).

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

مراتب القدر الأربعة هي الدعائم التي يقوم عليها الاعتقاد الصحيح في هذا الباب العظيم الشريف، فمن أتى بها كاملة فاز وأنجح، ومن لا؛ خسر وهلك، ولا يقتصر تحقيقها على مجرد الإثبات دون تحقيق ما حوته من معان ودلالات.

وإثباتها كاملة على الوجه الصحيح لم يتحقق لغير أهل السنة والجماعة، وسواهم ما بين ناف لها كلها، أو ناف لبعضها، أو مثبت لها على هواه ورأيه دون ما دلت عليه في حقيقة الأمر، على ما سيأتي بيانه.

فذهب **القدرية الأوائل** إلى إنكار مراتب القدر كاملة؛ فأنكروا العلم السابق وزعموا أن الأمر أُنُف، وهم الذين ظهروا في أواخر عهد الصحابة فتبرؤوا منهم وردُّوا بدعتهم، وكان أول من قال بهذا القول: معبد الجهني بالبصرة، كما في قصة يَحيى بن يعمر[1] مع ابن عمر، وفيها قوله: «أبا عبد الرحمن، إنه قد ظهر قِبَلنا ناس يقرؤون القرآن ويتقفرون العلم -وذكر من شأنهم- وأنهم يزعمون أن لا قدر، وأن الأمر أُنُف»، فقال له ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم، وأنهم برآء مني، والذي يحلف به عبد الله بن عمر، لو أن لأحدهم مثل أحد ذهبًا فأنفقه؛ ما قَبل الله منه حتى يؤمن بالقدر»[2].

وممن رد عليهم من الصحابة كذلك: عبد الله بن عباس، وعبد الله بن أبي أوفى، وجابر، وأنس، وأبي هريرة، وعقبة بن عامر الجهني، وأقرانهم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وكانوا يوصون الناس بأن لا

---

(١) هو: أبو سليمان ويقال أبو عدي، يحيى بن يعمر الوشقي العدواني البصري، من علماء التابعين، مات سنة (١٢٩هـ) وقيل غير ذلك.

انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ٤٤١)، وتهذيب التهذيب (٤/ ٤٠١).

(٢) رواه مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى (١/ ٣٦) ح (٨).

يسلموا عليهم، ولا يعودوهم إن مرضوا، ولا يصلوا عليهم إذا ماتوا[(١)].

وهؤلاء هم غلاة القدرية، وقد اتفق سلف الأمة على تكفيرهم[(٢)].

وإنكارهم للعلم متضمن لإنكارهم للمراتب الأخرى، إذ لا كتابة بدون علم، ولا مشيئة ولا خلق.

أما الكتابة فإنما تكون لشيء معلوم، فإذا عدم عدمت من باب أولى.

وأما المشيئة فإنها لا تكون إلا بعد العلم بالمراد، فإذا لم يكن المراد معلومًا فلا مشيئة له عندئذ.

وأما الخلق، فإن الخلق يستلزم العلم بكيفية المراد، وإرادة الخالق له، فإذا انتفى العلم انتفى الخلق لانتفاء العلم به ولانتفاء إرادته أيضًا، فنفي العلم نفي للكتابة ونفي للمشيئة وهو نفي للخلق من باب أولى[(٣)].

ولذلك قال وكيع بن الجراح رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «القدرية يقولون: الأمر مستقبل، وإن الله لم يقدر الكتابة والأعمال»[(٤)]، فجمع رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين إنكارهم للعلم، وإنكارهم للكتابة وخلق الأعمال.

ويؤيد هذا أن في حكاية أصحاب المقالات كالبغدادي والإِسْفراييني[(٥)]

---

(١) انظر: التبصير في الدين (٢١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٤٩١)، درء التعارض (٩/ ٣٩٦)، شفاء العليل (١/ ١٣٠) و(٢/ ٧٨٦).

(٣) وانظر ما تقدم ص (٩١-٩٢).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ٣٨٥)، ورواه ابن بطة في الإبانة (٢/ ٢٦١) رقم (١٨٧٨) بلفظ: «القدرية يقولون: الأمر مستقبل، وإن الله لم يقدر المصائب».

(٥) هو: أبو المظفر، طاهر بن محمد الإسفراييني، ثم الطوسي، الشافعي، من كتبه: «التفسير»، و«التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين»، توفي سنة ٤٧١هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٠١)، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١/ ٢٦١).

والشهْرسْتاني(١)(٢) لمذهبهم ما يتبين منه أنهم خالفوا في مسائل أخر هي أصول في باب القدر، سيأتي التنبيه عليها في موضعها، فلم تنحصر مخالفتهم في إنكار العلم، بل شملت مسائل أخر، فهذا يؤيد أن إنكارهم للعلم إنكار للمراتب الثلاث الأخرى، وإنكارهم للمراتب كلها نقض لباب القدر عن آخره، والله المستعان.

ويشبه مقالةَ هؤلاء -بل هي شر منها(٣)-: مقالةُ **الفلاسفة** الذين ذهبوا إلى إنكار علم الله سبحانه بالجزئيات، وحصروا علمه بالكليات فقط، أو قالوا: علمه بالجزئيات كلي، وستأتي مقالتهم مع ردها مستوفاة في المبحث القادم إن شاء الله.

وأما **القدرية المعتزلة** ومن وافقهم؛ فهم في مقابل الأوائل متوسطة، وهم الذين يثبتون مرتبتي العلم والكتابة، وينفون مرتبتي المشيئة والخلق.

فأنكروا أن يكون الله سبحانه خالقًا لشيء من أفعال الأحياء، من البشر أو الدواب أو الهوام أو غير ذلك، هذا مما اتفق عليه سائر المعتزلة(٤)، بل لم يكتفوا بذلك حتى أنكروا قدرته عليها(٥)، وإنما تنازعوا هل يقدر على مثلها(٦)، وأنكروا كذلك إرادته لما وقع من

(١) هو: أبو الفتح، محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني الشافعي الأشعري، ولد سنة (٤٦٧هـ)، قال ابن أرسلان: «عالم كيِّس متفنن، ولولا ميله إلى أهل الإلحاد وتخبطه في الاعتقاد، لكان هو الإمام»، من كتبه: «نهاية الإقدام في علم الكلام»، و«الملل والنحل»، مات بشهرستانة سنة (٥٤٨هـ). انظر: وفيات الأعيان (٤/ ٢٧٣)، وسير أعلام النبلاء (٢٠/ ٢٨٦).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق (٣٥)، والتبصير في الدين (٢١)، والملل والنحل (٤٠).

(٣) انظر: درء التعارض (٩/ ٣٩٧).

(٤) وهذا في الأفعال المباشرة، وأما في الأفعال المتولدة فاختلفوا فيما بينهم، وسيأتي تقسيمهم هذا في موضعه من البحث إن شاء الله.

(٥) انظر: الفرق بين الفرق (١٠٤)، والفصل (٥/ ٥٧).

(٦) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٢٧٤).

المعاصي: فاجتمع عندهم فيها أمران: عدم خلقه سبحانه لها وعدم مشيئتها.

قال القاضي عبْد الجبَّار[١]: «اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله ﷻ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها؛ فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلَيْن»[٢].

وقال ابن المرتضَى[٣]: «وأجمعوا أن فعل العبد غير مخلوق فيه»[٤].

وقال القاضي عبد الجبار في بيان أن الله لم يشأ ما وقع من العباد من المعاصي: «فصل في أنه تعالى يريد جميع ما أمر به ورغَّب فيه من العبادات، ولا يريد شيئًا من القبائح بل يكرهها»[٥]، وذلك أن إرادة القبائح قبيحة، والله منزه عن القبيح؛ فوجب ألا يشاءه[٦].

فلما كانت المشيئة عندهم مرادفةً للمحبة، لم يمكنهم القول بأن الله شاء المعاصي، إذ

---

(١) هو: أبو الحسن، عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل الهمذاني الشافعي، شيخ المعتزلة، ولي قضاء القضاة بالري، من كتبه: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، و«تنزيه القرآن عن المطاعن»، مات سنة (٤١٥هـ).

انظر: تاريخ بغداد (١٢/ ٤١٤)، وسير أعلام النبلاء (١٧/ ٢٤٤).

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل (٨/ ٣).

(٣) هو المهدي، أحمد بن يحيى بن المرتضى بن المفضل الحسني، من سلالة الهادي إلى الحق، من أئمة الزيدية باليمن، ولد في ذمار سنة (٧٧٥هـ)، من كتبه: «نكت الفرائد» و«الأزهار في فقه الأئمة الأخيار»، توفي سنة (٨٤٠هـ) في جبل حجة غربي صنعاء.

انظر: البدر الطالع (١/ ١٥٥)، والأعلام (١/ ٢٦٩).

(٤) طبقات المعتزلة (٨).

(٥) المغني في أبواب التوحيد والعدل (٦/ ٢١٨).

(٦) المصدر السابق (٦/ ٢٢٠).

معلوم أن الله لا يحب المعاصي، فنفوا مشيئته لها.

ونفيهم لمشيئته لها نفي -في حقيقة الأمر- لخلقها؛ إذ لا خلق بلا مشيئة؛ فلو خلقها لكان شائيًا لها -أي محبًّا بزعمهم-، والله لا يحب المعاصي، وبالعكس؛ فنفي الخلق نفي للمشيئة إذ لو شاءها الله لوجدت، فكل ما شاءه الله فلا بد أن يوجد، فنفي خلقها نفي لإرادتها.

فهذه جملة مقالتهم في هذا الباب، وهي تدور على أمرين:

الأول: نفي خلق الله سبحانه لأفعال العباد.

الثاني: نفي مشيئة الله للمعاصي منها، لأن المشيئة عندهم والمحبة مترادفان.

وأما المرتبتان الأوليتان؛ فهم يثبتونهما من حيث العموم، ولهم مخالفات في ضمن هذا الإثبات.

وما يدل على إثبات العلم من كتبهم قول القاضي عبد الجبار: «وجملة القول في ذلك أنه يلزمه [أي المكلف] أن يَعلمَ أنه تعالى كان عالمـًا فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهل أو سهو، وأنه عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تُعلم عليها»(١).

وقال أبو الحَسن الأشْعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ(٢): «وأجمعت المعتزلة على أن الله لم يزل عالمـًا قادرًا حيًّا»(٣).

وأما الكتابة؛ فقال القاضي عبد الجبار: «وقوله تعالى: ﴿ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ ﴾ [القمر:

---

(١) شرح الأصول الخمسة (١٦٠).

(٢) هو: أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم الأشعري اليماني البصري، إمام الأشعرية، كان معتزليًّا، ثم تحول إلى مذهب ابن كلّاب، ثم تركه وصار على مذهب السلف، من كتبه: «مقالات الإسلاميين»، و«اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع»، مات ببغداد سنة (٣٢٤هـ).
انظر: تاريخ بغداد (١٣/ ٢٦٠)، وسير أعلام النبلاء (١٥/ ٨٥).

(٣) مقالات الإسلاميين (١/ ١٥٧).

٥٣]: يدل على أن كل ذلك يكتبه الحفظة، ثم يقع التمييز عند المحاسبة، ويحتمل أن يريد أن ذلك مكتوب في اللوح المحفوظ، كما كتب الله الآجال والأرزاق»(١).

وممن قررها أيضًا: أبو بكر الأصَم(٢)، والزمخشَري(٣) كما في مواضع عديدة من تفسيره(٤).

وقد ذكر شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه روي عن عمرو بن عبيد في كتابة المقادير روايتان(٥)، والرواية الثانية هي ما رواه الدارقطني عن معَاذ بن معَاذ(٦) قال: «كنت جالسًا عند عمرو بن عبيد، فأتاه رجل فقال له: يا أبا عثمان، سمعت اليوم بالكفر! فقال: لا تعجل بالكفر، وما سمعت؟ قال: سمعت هاشم الأَوقص(٧) يقول: إن ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ﴾ [المسد: ١]، وقوله:

---

(١) انظر: تنزيه القرآن (٤٠٨)، وانظر: (٣٧٧) منه.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب للرازي (١٩/ ٦٦-٦٧)، وهو: أبو بكر، عبد الرحمن بن كيسان الأصم المعتزلي، له «تفسير»، و«كتاب خلق القرآن»، مات سنة (٢٠١هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (٩/ ٤٠٢)، ولسان الميزان (٥/ ١٢١).

(٣) هو: أبو القاسم، محمود بن عمر بن محمد الزمخشري الخوارزمي النحوي المعتزلي، ولد في زمخشر سنة (٤٦٧هـ)، كان داعية إلى الاعتزال، من كتبه: «الكشاف»، و«أساس البلاغة»، مات ليلة عرفة سنة (٥٣٨هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠/ ١٥١)، وبغية الوعاة (٢/ ٢٧٩).

(٤) انظر مثلًا: (٢/ ٢٢١ و٣٤٢)، و(٣/ ٣٥٦-٣٥٧)، و(٤/ ٨٦).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ٣٨٥).

(٦) هو: أبو المثنى، معاذ بن معاذ بن نصر بن حسان التميمي العنبري البصري القاضي الحافظ، قال الإمام أحمد: «معاذ بن معاذ إليه المنتهى في التثبت»، مات بالبصرة سنة (١٩٦هـ).

انظر: تاريخ بغداد (١٥/ ١٦٥)، وسير أعلام النبلاء (٩/ ٥٤).

(٧) هو: هاشم الأوقص أو ابن الأوقص، كان موافقًا لعمرو بن عُبَيد في بدعته، قال البخاري والجوزجاني: ضال غير ثقة.

=

﴿ذَرۡنِي وَمَنۡ خَلَقۡتُ وَحِيدٗا﴾ [المدثر: ١١] ليسا في اللوح المحفوظ، والله تعالى يقول: ﴿حمٓ ١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ٢ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ٣ وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: ١ - ٤] فما الكفر إلا هذا يا أبا عثمان؟ قال: فسكت عمرو بن عبيد ساعةً، ثم أقبل عليه فقال: لو كان الأمر على ما تقولون ما كان على أبي لهب من لوم، وما كان على الوحيد من لوم»[١].

فهذه الرواية تظهر جليًّا إنكار عمرو بن عبيد للكتابة.

وبهذا يتبين أن المعتزلة ينكرون مرتبتي المشيئة والخلق، ويثبتون العلم والكتابة -على مخالفة لهم في حقيقة هذا الإثبات، والله أعلم.

وأما **الأشاعرة**؛ فيخالفون منهج السلف في كثير من التفصيلات المتعلقة بمراتب القدر، إلا أنهم يثبتون هذه المراتب على وجه العموم.

فنصوص الأشعري -إمام المذهب- وما حكاه من إجماعات للسلف تدل على هذا؛ يقول في رسالته «رسالة إلى أهل الثغر»: «باب ذكر ما أجمع عليه السلف من الأصول: ... وأجمعوا على أنه تعالى قد قدَّر جميع أفعال الخلق وآجالهم وأرزاقهم قبل خلقه لهم، وأثبت في اللوح المحفوظ جميعَ ما هو كائن منهم إلى يوم يبعثون ... وأجمعوا على أن الخلق لا يقدرون على الخروج مما سبق في علم الله فيهم، وإرادته لهم ... وأجمعوا على أنه خالق لجميع الحوادث وحده لا خالق لشيء منها سواه ... وأجمعوا على أن جميع ما عليه سائر الخلق من تصرفهم قد قدره الله ﷻ قبل خلقه لهم، وأحصاه في اللوح المحفوظ لهم، وأحاط علمه به وبهم، وأخبر بما يكون منهم، وأن أحدًا لا يقدر على تغيير شيء من ذلك، ولا الخروج عما قدره الله تعالى

=

انظر: لسان الميزان (٨/ ٣١٥).

(١) أخبار عمرو بن عبيد (٨٧) رقم (٣).

وسبق علمه به، وبها يتصرفون في علمه وينتهون إلى مقاديره، فمنهم شقي وسعيد»[١].

فاشتمل كلامه على إثبات المراتب كلها.

ومن ذلك قول البَيجُوري[٢]: «فالقضاء والقدر راجعان لما تقدم من العلم والإرادة وتعلق القدرة»[٣]، وتعلق القدرة عندهم معناه الإيجاد[٤]، فهذا نص منه على العلم والإرادة والخلق.

ونص الرازي على الكتابة بقوله في تقرير الدلائل الإخبارية على صحة القول بالقضاء والقدر: «الحجة الثلاثون: عن أبي ظَبْيان[٥] عن ابن عباس قال: **(أول ما خلق الله تعالى القلم، فقال اكتب، فقال: وما أكتب؟ قال: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة)**[٦]. وجه الاستدلال به: أنه دخل في هذا المكتوب جميع أفعال العباد»[٧].

واستدل في الحجة العاشرة بحديث: **(كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات**

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر (٢٤٧ و٢٥٢ و٢٥٤ و٢٦٥-٢٦٦).

(٢) البيجوري: أو البيجوري،: إبراهيم بن محمد بن أحمد الأشعري، شيخ الجامع الأزهر، من فقهاء الشافعية، من كتبه: «تحفة المريد»، و«تحقيق المقام»، مات سنة (١٢٧٧هـ).

انظر: الأعلام (١/ ٧١)، ومعجم المؤلفين (١/ ٥٧).

(٣) حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد (١٨٩).

(٤) انظر: المواقف للإيجي (١٥٢).

(٥) في المطبوع: «أبو طهمان» وهو خطأ، وأبو ظَبْيان هو حصين بن جندب بن الحارث الجَنْبي، أبو ظَبيان الكوفي، ثقة من الثانية. انظر: تقريب التهذيب (١٣٧٥)، وتهذيب التهذيب (١/ ٤٤١).

(٦) رواه من هذا الطريق: البيهقي: كتاب السير، باب مبتدأ الخلق (٩/ ٣)، وقد تقدم تخريجه ص (٣٢) من حديث عبادة بن الصامت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعًا.

(٧) المطالب العالية (٩/ ٢٤٤)، وانظر: (٩/ ٢١٩) منه.

والأرض بخمسين ألف سنة)[١] مقرًّا لما تضمنه من كتابة المقادير[٢].

لكنه ذهب إلى أن الإيمان باللوح المحفوظ وكتابة المقادير فيه غير واجب، فقال: «لأن المسلمين أجمعوا على أن العلم بوجود اللوح المحفوظ، وبأن الله أحدث فيه رقومًا خاصة دالة على أحوال هذا العالم؛ ليس من شرائط الإيمان، ولا من واجباته»[٣].

وما ذهب إليه واضح البطلان من وجهين:

الأول: أن النصوص دلت بطريق القطع على وجوب الإيمان بالقدر، ومن الإيمان بالقدر -باعترافه هو- الإيمان بأن الله سبحانه كتب في اللوح المحفوظ مقادير العباد، فهو واجب.

الثاني: أن الإيمان باللوح وكتابة المقادير فيه من الأمور الغيبية التي يجب الإيمان بها والتصديق لها، والأشاعرة أنفسهم يجعلون باب السمعيات -الذي من جملته اللوح- مما يجب الإيمان به.

وأما **الماتريدية**؛ فقد ذهبوا إلى إثبات المراتب من حيث العموم دون التنصيص على أن هذه هي مراتب القدر، مع وجود المخالفة في حقيقة الإثبات لبعض المراتب.

ففي كلام أئمتهم إثبات صفة العلم لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ومن ذلك قول أبي منصور الماتريدي[٤] في كتابه «التوحيد»: «ثم إذا كان الله جل ثناؤه موصوفًا بالعلم والقدرة

---

(١) تقدم تخريجه ص (٩٣).

(٢) المطالب العالية (٩/ ٢٣٠)، وانظر: (٩/ ٢٣١) منه.

(٣) المصدر السابق (٩/ ٢٢١).

(٤) هو: أبو منصور، محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، من أئمة المتكلمين إمام المذهب الماتريدي، من كتبه: «التوحيد»، و«تأويلات أهل السنة»، مات سنة (٣٣٣هـ).
انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٢/ ١٣٠)، والفوائد البهية (١٩٥).

والجبروت والحياة لذاته، لإحالة احتماله الأغيار»[١].

وكذلك هم ممن يثبت اسم الله سبحانه «العليم» وما تضمنه من صفة «العلم».

قال الكَمال ابن الهُمام[٢]: «ثم إنه سميع بسمع وبصير بصفة تسمى بصرًا، وكذا عليم بعلمٍ، وقدير بقدرة ومريد بإرادة، لأنه تعالى أطلق على نفسه هذه الأسماء خطابًا لمن هو من أهل اللغة، والمفهوم من اللغة من عليم: ذات له علم، بل يستحيل عندهم عليم بلا علم، كاستحالته بلا معلوم، فلا يجوز صرفه عنه إلا لقاطع عقلي يوجب صرفه»[٣].

ولأبي منصور كلام طويل في تقرير خلق الأفعال في كتابه «التوحيد»[٤].

وقال البزدوي[٥]: «قال أهل السنة والجماعة: إن الحوادث كلها من الأعيان والأفعال بمشيئة الله وإرادته وحكمه، خيرًا كان أو شرًّا»[٦].

وقال أيضًا: « قال أهل السنة والجماعة: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومفعولة، والله

---

(١) التوحيد (٣٠٠).

(٢) هو: محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي ثم الإسكندري الحنفي، كمال الدين، المعروف بابن الهمام، ولد بالإسكندرية، من كتبه: «التحرير»، و«المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة»، مات سنة (٨٦١هـ).

انظر: الضوء اللامع (٨/ ١٢٧)، وشذرات الذهب (٩/ ٤٣٧).

(٣) المسايرة مع شرحها المسامرة (٦٨-٦٩).

(٤) انظر: (٣٠٥-٣١٨) منه.

(٥) هو: أبو الحسن، علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي الماتريدي شيخ الحنفية، صاحب الطريقة في المذهب، ولد في حدود سنة (٤٠٠هـ)، من كتبه: «المبسوط»، و«أصول البزدوي»، مات سنة (٤٨٢هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٦٠٢)، والجواهر المضية في طبقات الحنفية (٢/ ٥٩٤).

(٦) أصول الدين (٥٢)، وانظر: (٥١) منه أيضًا.

تعالى هو موجدها ومحدثها ومنشئها»[(١)].

وقال أبو المعين النَّسفي[(٢)] في ذكر مرتبتي المشيئة والخلق: «وإذا ثبت أن الله تعالى هو الذي يتولى تخليق أفعال العباد خيرها وشرها، طاعتها ومعصيتها، والله تعالى مختار في تخليق ما يخلق غير مضطر فيه، ولا اختيار بدون الإرادة؛ ثبت أن ما يوجد من أفعال العباد كلها بإرادة الله تعالى، وما لم يوجد منها؛ لم يكن بإرادة الله تعالى؛ إذ لم يخلقه. ثم حاصل المذهب أن كل حادث حدث بإرادة الله تعالى على أي وصف كان»[(٣)].

وفي جملة من كلام الكمال ابن الهمام يجد القارئ إثباتهم للعلم والمشيئة والخلق، قال: «الركن الثاني: العلم بصفات الله تعالى، ومداره على عشرة أصول، حاصل ستة منها: العلم بأنه تعالى قادر حي مريد، لما ثبت وحدانيته في الألوهية[(٤)]؛ ثبت استناد كل الحوادث إليه، وهو مشَاهَدٌ منها كمال الإحسان، ويستلزم ذلك قدرته تعالى وعلمه بما يفعله ويوجده، وينضم إلى هذا أنه هو الموجد لأفعال المخلوقات، فيلزمه علمه بكل جزئي جزئي»[(٥)].

---

(١) المصدر السابق (١٠٤).

(٢) هو: أبو المعين، ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول النسفي الحنفي، من كتبه: «بحر الكلام»، و«تبصرة الأدلة»، مات سنة (٥٠٨هـ).

انظر: تاريخ الإسلام (١١/ ١١٩)، والجواهر المضية في طبقات الحنفية (٣/ ٥٢٧).

(٣) التمهيد في أصول الدين (١١٢)، وعقد لهذا الكلام وما بعده فصلًا بعنوان: «فصل في أن المعاصي بإرادة الله تعالى ومشيئته»، كما عقد فصولًا أخرى لبيان خلق أفعال العباد هي: «فصل في إثبات خلق أفعال العباد»، وفصل في أن المتولدات مخلوقة لله تعالى»، و«فصل في القضاء والقدر وثبوت كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى»، و«فصل في الهدى والضلال وثبوت خلق الأفعال»، و«فصل في إبطال القول بالأصلح وثبوت خلق الأفعال وكون الكفر والمعاصي مخلوقة لله تعالى ...».

(٤) هذا من خلط المتكلمين بين الربوبية والألوهية.

(٥) المسايرة مع شرحها المسامرة (٥٨-٦٠)، وقد نقل زين الدين قاسم الحنفي في حاشيته عليها اتفاق =

وأما مرتبة الكتابة، فنصوا عليها أيضًا ومن ذلك قول الناصري: «وقد كتب الله تعالى في اللوح المحفوظ جميع ما يكون وجميع ما تفعل العباد قبل خلقهم»[(١)].

وقال صاحب «مميزات مذهب الماتريدية»: «وكون أفعال العباد بعلم الله تعالى وإرادته وتقديره وكتبه في اللوح؛ لا يستلزم كون صدورها من العباد بالجبر»[(٢)]، وهذا نص منه على العلم والكتابة والمشيئة.

وبهذا يتبين أن الماتريدية يثبتون مراتب القدر من حيث العموم، ومخالفتهم هي في جزئيات تتعلق ببعضها، سيأتي الكلام عليها في مواضعها.

=

«جمهور العقلاء على أن الله تعالى عالم بما يجري في ملكه».

(١) النور اللامع (ل ١١٠)، بواسطة: الماتريدية دراسةً وتقويمًا لأحمد عوض الله اللهيبي.

(٢) مميزات مذهب الماتريدية عن العقائد الغيرية ضمن مجموع (ل ٧٥)، بواسطة المصدر السابق.

المبحث الرابع

«علم الله سبحانه شامل لكل شيء»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الرابع: «علم الله سبحانه شامل لكل شيء».

كان الكلام في القاعدة السابقة عن مراتب القدر -ومنها العلم- ووجوب الإيمان بها، وسيكون الكلام في هذه القاعدة في تفصيل ما يتعلق بالعلم من حيث شموله لكل شيء.

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالعلم يتناول الموجود والمعدوم، والواجب والممكن والممتنع، وما كان وما سيكون، وما يختاره العالِم وما لا يختاره»(١).

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وذلك أن الله يعلم الموجود والمعدوم والواجب والممكن والممتنع»(٢).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الأصل الأول: إثبات عموم علمه سبحانه، وإحاطته بكل معلوم، وأنه لا تخفى عليه خافية، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض؛ بل قد أحاط بكل شيء علمًا وأحصى كل شيء عددًا»(٣).

وقال أيضًا: «العلم أعم الصفات تعلقًا بمتعلقه وأوسعها؛ فإنه يتعلق بالواجب والممكن والمستحيل، والجائز والموجود والمعدوم ... فالعلم أوسع وأعم وأشمل في ذاته ومتعلَّقه»(٤).

وقال السفاريني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فيجب شرعًا أن يُعلم أن علم الله غير متناه من حيث تعلقه ...

---

(١) شرح الأصبهانية (٦٧٩).

(٢) جامع المسائل (٤/ ٤٠٣).

(٣) شفاء العليل (٢/ ٥٢٨).

(٤) مفتاح دار السعادة (١/ ٣٠٠).

فهو شامل لجميع المتصوَّرات سواء كانت واجبة كذاته وصفاته، أو مستحيلة كشريك له تعالى، أو ممكنة كالعالم بأسره، الجزيئات من ذلك والكليات، على ما هي عليه من جميع ذلك»[1].

(١) لوامع الأنوار (١/ ١٥٧).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

دل على شمول علم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ الكتاب والسنة وإجماع السلف.

فمن أدلة الكتاب:

قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٩٧].

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُواْ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ٧].

وقوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢].

ومن أدلة السنة:

حديث ربعي بن حراش رَحِمَهُٱللَّهُ عن رجل من بني عامر: أنه استأذن على النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ فقال: أألج؟ ... الحديث، وفيه قوله للنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: فهل بقى من العلم شيء لا تعلمه؟ قال: **(قد علم الله عَزَّوَجَلَّ خيرًا، وإنَّ من العلم ما لا يعلمه إلا الله؛ الخمس: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي ٱلْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌۢ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان: ٣٤])**[1].

---

(١) رواه أحمد (٣٨/ ٢٠٦) ح (٢٣١٢٧) من طريق منصور عن ربعي به، وهذا إسناد صحيح. قال =

وحديث أبي بن كعب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**أن موسى قام خطيبًا في بني إسرائيل، فسئل: أي الناس أعلم؟ فقال: أنا، فعتب الله عليه إذ لم يرد العلم إليه ...**) الحديث وفيه: (**فلما ركبا في السفينة جاء عصفور فوقع على حَرْف السفينة، فنقر في البحر نقرة أو نقرتين، قال له الخضر: يا موسى ما نقص علمي وعلمك من علم الله إلا مثل ما نقص هذا العصفور بمنقاره من البحر**)[1].

حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: كان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كالسورة من القرآن: (**إذا هَمَّ أحدكم بالأمر؛ فليركع ركعتين، ثم يقول: اللهم إني أستخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم وأنت علَّام الغيوب. اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري** -أو قال **في عاجل أمري وآجله** -**فاقدره لي، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شرٌّ لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري** -أو قال **في عاجل أمري وآجله**- **فاصرفه عني، واصرفني عنه، واقدر لي الخير حيث كان، ثم رضني به. ويسمي حاجته**)[2].

فذكر علمه العلم مقرونًا بوصفه بأنه علام الغيوب، وهذا يعم كل ما صح أن يسمى علمًا، ثم ذكر علمه بالشيء المعين.

وأما الإجماع، فممن نقله:

- المزني رَحِمَهُ اللَّهُ، قال -بعد أن ذكر جُمَلًا من عقيدة أهل السنة والجماعة، ومنها: «أحاط

=

الألباني في الصحيحة (٦/ ٤٧٨): «وهذا إسناد صحيح على شرط الشيخين غير الرجل العامري، وهو صحابي فلا يضر الجهل باسمه».

(١) رواه البخاري: كتاب الأنبياء، باب حديث الخضر مع موسى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ (٤/ ١٥٤) ح (٣٤٠١)، ومسلم: كتاب الفضائل، باب من فضائل الخضر عَلَيْهِ السَّلَامُ (٤/ ١٨٤٧) ح (٢٣٨٠).

(٢) رواه البخاري: كتاب الدعوات، باب الدعاء عند الاستخارة (٨/ ٨١) ح (٦٣٨٢).

علمه بالأمور، وأنفذ في خلقه سابق المقدور، ﴿ يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِى ٱلصُّدُورُ ﴾[غافر: 19]، فالخلق عاملون بسابق علمه ونافذون لما خلقهم له من خير وشر»-: «هذه مقالات وأفعال اجتمع عليها الماضون الأولون من أئمة الهدى، وبتوفيق الله اعتصم بها التابعون قدوة ورضا»(1).

- الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ، قال: «وقد أجمع المسلمون قبل حدوث الجَهمية(2) والمعتزلة والحرورية على أن لله علمًا لم يزل، وقد قالوا: علم الله لم يزل، وعلم الله سابق في الأشياء، ولا يمتنعون أن يقولوا في كل حادثة تحدث، ونازلة تنزل: كل هذا سابق في علم الله، فمن جحد أن لله علمًا خالف المسلمين، وخرج به عن اتفاقهم»(3).

- شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، قال-بعد أن ساق آيات في تعلق علم الله بالمخلوقات بعد وجودها-: «هذا مع اتفاق سلف الأمة وأئمتها على أن الله عالم بما سيكون قبل أن يكون»(4).

هذه بعض أدلة العلم، وبالجملة فكل دليل على القدر بصفة عامة، أو على مرتبة من مراتبه؛ فهو دليل على العلم وشموله، لأن مراتب القدر كلها تدل على العلم كما تقدمت الإشارة إليه(5).

---

(1) شرح السنة (79 و88).

(2) هم أتباع جهم بن صفوان السمرقندي، من أبرز عقائدهم: تعطيل الأسماء والصفات، والقول بخلق القرآن، والقول بالجبر، والقول بفناء الجنة والنار، والقول أن الإيمان هو المعرفة فقط، انظر: مقالات الإسلاميين (1/ 214)، الفرق بين الفرق (186)، والفصل (5/ 73)، والملل والنحل (1/ 97)، إلا أن هذه التسمية صارت تطلق على كل من نفى الصفات، وقال: إن القرآن مخلوق، وإن الله لا يرى في الآخرة. انظر: مجموع الفتاوى (12/ 119)، و(14/ 352).

(3) الإبانة عن أصول الديانة (42).

(4) درء التعارض (9/ 396).

(5) انظر ما تقدم ص (90-91).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

سبق الكلام على مرتبة العلم بصورة مجملة، وسيكون الكلام فيه في هذه القاعدة مفصلًا من حيث شموله لكل شيء.

والعلم صفة من الصفات الذاتية الفعلية لله ﷻ، وهي من الصفات المعنوية المعلومة بالعقل، وتتعلق بكل معلوم على التفصيل[1]، ومن أسمائه ﷻ العليم.

وعلم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ علم كامل يليق بكمال الله ﷻ، علم لم يُسبق بجهالة، ولا يلحقه نسيان، ولا يعتريه نقص بحال من الأحوال.

وشمول علم الله ﷻ يمكن ترتيبه في أمور:

الأول: شمول علمه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ **لما يتعلق به** ﷻ: فأسماء الرب وصفاته، وكذا ذاته؛ معلومة له.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «اللطيف الخبير علمه بنفسه أولى من علمه بغيره، وعلمه بنفسه مستلزم لعلمه بلوازم ذاته»[2].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فذات الرب سبحانه وصفاته وأسماؤه معلومة له»[3].

وقال السفاريني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فهو شامل لجميع المتصورات؛ سواء كانت واجبة كذاته وصفاته ...»[4].

وقال الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «معلومه يدخل فيه علمه بذاته وبصفاته، وبما سوى

(١) انظر: الصواعق المرسلة (٤/ ١٢١٩).

(٢) درء التعارض (١٠/ ١١٧).

(٣) مفتاح دار السعادة (١/ ٣٠٠).

(٤) لوامع الأنوار (١/ ١٥٧).

ذلك»[١].

وقال أيضًا: «فعلم الله تعالى واسع شامل محيط لا يستثنى منه شيء، فأما علمه بالواجب، فكعلمه بنفسه وبما له من الصفات الكاملة ...»[٢].

الثاني: شمول علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ **لما كان في الماضي**: ومعناه أن الله عَزَّ وَجَلَّ قد علم ما كان في الماضي من دقيق الأمور وجليلها، فلم تخف عليه منها خافية، سواء فيما يتعلق بهذا العالم وما جَرَى فيه، أو ما سبقه مما لا يعلمه إلا الله.

وسواءٌ ما يتعلق بنفسه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، أو ما يتعلق بمخلوقاته.

ويدل على ذلك قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في قصة موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مع فرعون: ﴿قَالَ فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ ۝٥١ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَٰبٖۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥١ - ٥٢].

فقوله: ﴿عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَٰبٖ﴾ هو جواب من موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لفرعون لما احتج عليه بشرك الأمم الماضية، أي: هم وإن لم يعبدوه فإن عملهم عند الله مضبوط عليهم، وسيجزيهم به.

وقوله: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾، أي: لا يفوته صغير ولا كبير، ولا ينسى شيئًا؛ فأثبت له كمال العلم وإحاطته بكل شيء ابتداءً، ثم نفى عنه النقص والنسيان؛ فإن علم المخلوق يعتريه نقصانان: أحدهما عدم الإحاطة بالشيء، والآخر نسيانه بعد علمه، فنَزَّه نفسه عن ذلك[٣].

الثالث: شمول علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ **لما سيكون في المستقبل**: ومعناه أن الله عَزَّ وَجَلَّ علم علمًا

---

(١) فتاوى ابن عثيمين (٨/ ١٣٩).

(٢) المصدر السابق (٨/ ١٤٩-١٥٠).

(٣) انظر: تفسير ابن كثير (٩/ ٣٤٤).

أزليًّا بما سيقع فيما سيأتي من أزمان؛ سواء فيما يتعلق بالدنيا وما تصير إليه، وما يقع فيها من أمور إلى حين انقضائها وزوالها، أو ما يتعلق بالآخرة، إلى ما لا نهاية له.

وسواءٌ في كل ذلك ما يتعلق بنفسه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، أو ما يتعلق بمخلوقاته.

ويدل عليه قوله تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ﴾[الحديد: ٢٢].

يعني: إلا في أم الكتاب[(١)].

فأخبر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن كتابته للمصيبة سابقة لوقوعها، والكتابة لا تكون إلا عن علم، فدل على أن علمه بها متقدم على وقوعها.

ويدل عليه كذلك حديث عبد الله بن عمرو رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا قال: سمعت رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: (**كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، قال: وعرشه على الماء**)[(٢)].

وكل دليل على تقدُّم الكتابة فهو دليل على العلم السابق بما سيكون -لأن الكتابة لا تكون إلا عن علم كما تقدم آنفًا-، سواء كانت الكتابة الأزلية أو غيرها، مع كون الكتابة الأولى كافية في الدلالة على ذلك لأن ما بعدها تفصيل منها[(٣)].

ومما يدل عليه الآيات والأحاديث التي جاءت في وصف المغيبات المتعلِّقَة بيوم القيامة، وما يتبع ذلك من نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار، ونحو ذلك، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِي جَنَّٰتٍ وَنَعِيمٍ ﴿١٧﴾ فَٰكِهِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمْ رَبُّهُمْ وَوَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ ﴿١٨﴾

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٢/ ٤١٨).

(٢) تقدم تخريجه ص (٩٣).

(٣) انظر: ما تقدم ص (٩١-٩٢).

﴿كُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ هَنِيٓـَٔۢا بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ١٩ مُتَّكِـِٔينَ عَلَىٰ سُرُرٖ مَّصۡفُوفَةٖۖ وَزَوَّجۡنَٰهُم بِحُورٍ عِينٖ﴾ [الطور: ١٧ - ٢٠].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُجۡرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ ٧٤ لَا يُفَتَّرُ عَنۡهُمۡ وَهُمۡ فِيهِ مُبۡلِسُونَ ٧٥ وَمَا ظَلَمۡنَٰهُمۡ وَلَٰكِن كَانُواْ هُمُ ٱلظَّٰلِمِينَ ٧٦ وَنَادَوۡاْ يَٰمَٰلِكُ لِيَقۡضِ عَلَيۡنَا رَبُّكَۖ قَالَ إِنَّكُم مَّٰكِثُونَ ٧٧ لَقَدۡ جِئۡنَٰكُم بِٱلۡحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَكُمۡ لِلۡحَقِّ كَٰرِهُونَ﴾ [الزخرف: ٧٤ - ٧٨].

وحديث ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في قصة آخر من يدخل الجنة(١)، وحديث عبد الله ابن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في قصة صاحب البطاقة(٢).

وكذا النصوص التي جاءت في وصف ما سيكون من الفتن وأشراط الساعة؛ كخروج الدجال ونزول عيسى بن مريم ونحو ذلك(٣).

الرابع: شمول علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ **لما لا يقع**: ويدخل فيه الجائز الذي علم الله أنه لا يقع، والممتنع.

فمن أدلة الأول:

قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن أهل النار: ﴿وَلَوۡ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنۡهُ وَإِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ﴾ [الأنعام: ٢٨].

---

(١) رواه مسلم: كتاب الإيمان، باب آخر أهل النار خروجًا (١/ ١٧٤) ح (٣١٠).

(٢) رواه الترمذي: كتاب الإيمان، باب ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله (٤/ ٣٧٩) ح (٢٦٣٩)، وابن ماجه: كتاب الزهد، باب ما يرجى من رحمة الله يوم القيامة (٥/ ٦٧٠) ح (٤٢٩٩) كلاهما من طريق الليث بن سعد، عن عامر بن يحيى، عن أبي عبد الرحمن الحُبُلِّي، عن عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وهذا إسناد صحيح، وصححه الحاكم (١/ ٦) وقال: «على شرط مسلم»، والألباني في الصحيحة ح (١٣٥).

(٣) قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ جامع الرسائل (١/ ١٨٣): «فأما إثبات علمه وتقديره للحوادث قبل كونها ففي القرآن والحديث والآثار ما لا يكاد يحصر بل كل ما أخبر الله به قبل كونه فقد علمه قبل كونه».

فأخبر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن علمه بهؤلاء الكفار بأنه لو ردهم إلى دار التكليف مرة أخرى ليستدركوا ما فاتهم من الإيمان والعمل؛ أنهم لا يؤمنون، بل يرجعون إلى سالف عهدهم من الكفر والمخالفة[1]، مع أن رجوعهم إلى دار الدنيا أمر قد أخبر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بأنه لا يقع، كما في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٧].

وكذا قوله عن المشركين: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال: ٢٣].

أي: ولو علم الله في هؤلاء القائلين خيرًا لأسمعهم مواعظ القرآن وعِبَره، حتى يعقلوا عن الله عَزَّوَجَلَّ حججه منه، ولكنه قد علم أنه لا خير فيهم، وأنهم ممن كتب لهم الشقاء فلن يؤمنوا، ثم أخبر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أنه لو أفهمهم ذلك لتولوا عن الله وعن رسوله، وهم معرضون عن الإيمان به، معاندون للحق بعد العلم به[2].

ومن أدلة الثاني:

قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

أخبر جل وعلا عن علمه بما ينتج عن هذا الأمر المستحيل فيما لو وقع، وهو فساد أهل السماوات والأرض[3]، مع كونه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد أخبر عن استحالة وقوعه، بإخباره سبحانه بتفرده بالإلهية وانتفاء الشريك معه، كما قال عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [ص: ٦٥].

وقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢].

أي: لو كان مع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ آلهة كما يزعمه المشركون؛ -وهذا ممتنع غير واقع- إذن

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٣/ ٢٥٠).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٣/ ٤٦٣)، وانظر كذلك: شرح الطحاوية (١/ ١٣٢).

(٣) انظر: تفسير الطبري (١٦/ ٢٤٦).

لابتغت تلك الآلهة القربة من الله ذي العرش العظيم، والتمست الزلفى إليه[١].

الخامس: شمول علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ **للجُزئيَّات**[٢]: ومعناه أن علم الله عَزَّ وَجَلَّ لا يقتصر على كليات الأمور؛ بل هو شامل للتفصيلات والدقائق أيضًا، فما من أمر عظيم ولا حقير، كبير ولا صغير؛ إلا والله يعلمه، ويعلم أدق تفصيلاته في ذاته وصفاته وأحواله، وجميع ما يتعلق به.

ويدل على ذلك: النصوص التي أخبرت بعموم علمه بالأشياء، وهذا العموم يقتضي علمه بالجزئيات، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [يونس: ٦١].

وقوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

ويدل عليه كذلك: النصوص الواردة في كتابة المقادير؛ مثل قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾[الأنعام: ٣٨].

فإذا كان قد كتب لكل مخلوق قدره الذي يخصه في كميته وكيفيته؛ كان ذلك أبلغ في العلم بالأمور الجُزئية المعيَّنة، فتقدير الله يتضمن العلم القديم والعلم بالجزئيات[٣].

ومما يدل على علمه بالجزئيات: خلقه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ للأشياء، فإن الخلق يستلزم علمه بتفاصيل المخلوق.

---

(١) انظر: المصدر السابق (١٤/ ٦٠٣).

(٢) الجُزْئِي: ما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة كزيد، وبإزائه الكُلِّيّ، وهو: ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه كالإنسان، انظر: التعريفات للجرجاني (٧٩ و١٩٥)، والمعجم الفلسفي لجميل صليبا (١/ ٤٠٠) و(٢/ ٢٣٩).

(٣) انظر: شرح الطحاوية (٢/ ٣٥٩).

قال ﷻ: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩].

فأتبع سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ احتجاجه بالنشأة الأولى على قدرته على الإعادة بإخباره بشمول علمه لأن الخلق يستلزم قدرة الخالق على المخلوق، وعلمه بتفاصيل خلقه.

وقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ عقِب ذلك فيه فائدة أخرى؛ وهي إخباره بعلمه بما تفرق من الأجزاء أو استحال[1]، فبعلمه بتفاصيلها مع قدرته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يعيدها مرة أخرى.

قال السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وفي ذكر العلم بعد الخلق، إشارة إلى الدليل العقلي على[2] ثبوت علمه؛ وهو هذه المخلوقات، وما اشتملت عليه من النظام التام، والخلق الباهر، فإن في ذلك دلالة على سعة علم الخالق، وكمال حكمته»[3].

وقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذه الآية تدل على كونه عالمًا بالجزئيات من طرق:

أحدها: من جهة كون الخلق يستلزم العلم بالمخلوق.

والثاني: من جهة كونه في نفسه لطيفًا خبيرًا، وذلك يوجب علمه بدقيق الأشياء وخفيها، ثم يقال: اللطيف الخبير عِلمه بنفسه أولى من علمه بغيره، وعلمه بنفسه مستلزم لعلمه بلوازم ذاته -كما تقدم- فقد تضمنت الآية هذه الطرق الثلاثة»[4].

ومما يدل على ذلك أيضًا أن الله سبحانه سمى ووصف نفسه بما يدل على علمه بتفاصيل الأمور وخفاياها وخباياها.

---

(١) انظر: درء التعارض (١/ ٣٣).

(٢) في المطبوع «إلى» وهو خطأ.

(٣) تفسير السعدي (١/ ٤٩٧).

(٤) درء التعارض (١٠/ ١١٧)، وانظر: (١٠/ ٥٤) منه.

ومن ذلك: تسميته نفسه باسم الخبير واللطيف، ووصفه نفسه بما تضمناهما من المعاني وهي اللُّطف والخبرة.

ومعنى الخبير: «العالم بكُنْه الشيء، المطَّلع على حقيقته، كقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩]»(١).

والخبير بمعنى العليم، لكن إذا أضيف العلم إلى الأمور الباطنة الخفية سُمِّي خبرة، وسمي صاحبه خبيرًا(٢).

وقد يقرن الله ﷻ بينه وبين اسم «العليم»، كما في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿قَالَ نَبَّأَنِيَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [التحريم: ٣]. فحينئذ يكون المعنى: «الذي أحاط علمُه بالظواهر والبواطن، والإسرار والإعلان، وبالواجبات والمستحيلات والممكنات، وبالعالم العلوي والسفلي، وبالماضي والحاضر والمستقبل، فلا يخفى عليه شيء من الأشياء»(٣).

وأما اللطيف فله معنيان:

أحدهما: ما نحن بصدده؛ وهو الذي لا تخفى عليه خافية، بل أحاط علمه بالسرائر والخفايا، وأدرك الخبايا والبواطن والأمور الدقيقة، وهو بمعنى الخبير.

الثاني: اللطيف بعباده المؤمنين، الذي يوصل إليهم مصالحهم بلطفه وإحسانه، من طرق خفية عنهم لا يشعرون بها، وهو بمعنى الرؤوف(٤).

---

(١) شأن الدعاء (٦٣).

(٢) المقصد الأسنى (٧٦).

(٣) تفسير السعدي (١/ ٢٤).

(٤) انظر: المصدر السابق (١/ ٢٦).

قال العلامة ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(١)]:

وهـــو اللطيـــف بعبـــده ولعبـــده | والـلُّطْـــف في أوصـــافه نوعـــانِ
إدراك أسرار الأمــــور بخـــــبرةٍ | واللُّطْـف عنــد مواقــع الإحســانِ
فيُريـــك عزَّتـــه ويُبـــدي لُطْفَـــه | والعبــد في الغَفَـلات عــن ذا الشــانِ

ويقرن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بينه وبين الخبير، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، ومعناه عندئذ: «الذي لطف علمه بما في القلوب؛ الخبير بما تُسِره وتضمره من الأمور، لا تخفى عليه من ذلك خافية»[(٢)].

ومن الأدلة على علمه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالجزئيات: إخباره سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في مواطن كثيرة من كتابه بتفاصيل الأمور المعيَّنة، كإخباره عن قصص الأنبياء مع أقوامهم، وما آل إليه حالهم.

ومن الأدلة أيضًا: أنه لو لم يكن عالمًا بها لكان جاهلًا، والجهل نقص يتنزَّه الله عنه، فوجب أن يكون عالما بها[(٣)].

ومن الأدلة أيضًا: أن نفيَ علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالجزئيات نفيٌ لعلمه بالأشياء؛ لأن الكليات لا وجود لها خارج الذهن؛ وإنما الموجود خارج الذهن: الجزئياتُ المعيَّنة.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن لم يعلم المعيَّنات لم يعلم شيئًا من الموجودات، إذ الكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان، فمن لم يعلم إلا الكليات لم يعلم شيئًا من الموجودات»[(٤)].

---

(١) النونية (١٧٩) رقم (٣٣٠٠-٣٣٠٢).

(٢) فتح القدير (٥/ ٣٤٨).

(٣) بيان التلبيس (٥/ ٣٩)، وانظر لهذا المسلك في الاستدلال على صفات الكمال: التدمرية (١٥١).

(٤) مجموع الفتاوى (١٢/ ٥٩٥)، وانظر: (١١/ ٢٢٧) منه، ودرء التعارض (٥/ ١١٣) و(١٠/ ١٦٦)، وشفاء العليل (٢/ ٥٢٨).

ومن الأدلة أيضًا: أن من المخلوقات من يعلم بعض الجزئيات، والعلم بها صفة كمال؛ فوجب أن يكون الله سبحانه عالمًا بها، لأن كل ما ثبت للمخلوق من صفات الكمال فالخالق أحق به وأولى وأحرى به منه، لأمرين:

الأول: أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أكمل من المخلوق، فيمتنع أن يوصف المخلوق بكمال ويكون الرب عَزَّوَجَلَّ عاريًا عنه؛ لأنه الأكمل.

الثاني: لأنه هو الذي أعطى المخلوق ذلك الكمال، فمعطي الكمال لغيره أولى وأحرى أن يكون هو موصوفًا به(١).

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «بل مخلوقه له علم بالكلي والجزئيات، فالخالق أولى بذلك»(٢).

وإذا ثبت علمه ببعض الجزئيات؛ ثبت علمه بها كلها؛ إذ لا فرق بين جزئية وأخرى، ولأنه لم يقل أحد من الناس أنه يعلم بعض الجزئيات دون بعض، فهم إما مثبتون لعلمه بها كلها، وإما نافون. والله أعلم.

قال العلامة ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان شمول علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ (٣):

وهو العليم بما يُوسوِس عبدُه ... في نفسه من غير نطق لسانِ
بل يستوي في علمه الداني مع الـ ... ـقاصي وذو الإسرار والإعلانِ
وهو العليم بما يكون غدًا وما ... قد كان والمعلوم في ذا الآنِ
وبكل شيء لم يكن لو كان كيـ ... ـف يكون موجودًا لدى الأعيانِ

والحاصل أن علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ شامل لكل شيء على وجه التفصيل، ولا يخرج عنه شيء، والله أعلم.

---

(١) انظر: درء التعارض (١/ ٣٠)، ومجموع الفتاوى (١٦/ ٣٥٧)، وشرح الأصبهانية (٣٩٦-٣٩٧).

(٢) درء التعارض (١٠/ ١٧٣).

(٣) النونية (٤٤) رقم (٥٢٦-٥٢٩).

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

إثبات العلم لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وشموله لكل شيء؛ شموله لما يتعلق به ﷻ، وشموله لما كان في الماضي، وشموله لما لا يقع، وشموله لما سيكون في المستقبل، وشموله للجُزئيَّات أمر لم يخالف فيه بالجملة أحد من المنتسبين للإسلام(١)، وإنما خالف في ذلك طائفتان:

الأولى: القدرية الأوائل الذين أنكروا علمه بالمستقبل، ومن تبعهم كالرافضة الذين قالوا بالبداء(٢).

الثانية: الفلاسفة الذين أنكروا علمه بالجزئيات.

وليس مع واحدة منهما دليل صحيح ولا شبهه، بل أوهام ظنوها حقائق وأدلة.

أما القدرية الأوائل؛ وهم غلاة القدرية، وقد تقدم وصفهم وبيان اتفاق سلف الأمة على تكفيرهم(٣)، وقد قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ناظروا القدرية بالعلم؛ فإن أقروا به خُصموا، وإن أنكروا كفروا»(٤).

وقال عبد الله بن أحمد: «سمعت أبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ -وسأله علي بن الجهم عمن قال بالقدر يكون كافرًا؟- قال: إذا جحد العلم؛ إذا قال إن الله ﷻ لم يكن عالمـًا حتى خلق علمًا فعلم؛ فجحد علم الله ﷻ فهو كافر»(٥).

ومذهب هؤلاء واضح البطلان، جلي المخالفة لما علم بالدليل القاطع من الكتاب

---

(١) انظر: نهاية الإقدام (٢١٥).

(٢) سيأتي تعريفه ص (٢١٢).

(٣) انظر ما تقدم ص (١٠٤-١٠٥).

(٤) انظر: شرح الطحاوية (٢/ ٣٥٤).

(٥) السنة لعبد الله (٢/ ٣٨٥) رقم (٨٣٥)، وانظر: السنة للخلال (٣/ ٥٢٩).

والسنة والإجماع والعقل والفطرة.

أما الكتاب والسنة؛ فالآيات والأحاديث الكثيرة المتتابعة على إثبات علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، كما سبق سياق بعضها، وسبق أيضًا سياق **الإجماع**[1].

وأما العقل؛ فمن وجوه:

الأول: أن العلم صفة كمال، ونقيضه الجهل صفة نقص، والله سبحانه متصف بالكمال ومنزَّه عن النقص؛ فوجب أن يوصف بالعلم وينزه عن النقص.

الثاني: أن العلم مقتضى الربوبية، ولا ربوبية بغير علم؛ إذ كل صفات الربوبية، وعلى رأسها الصفات التي هي خصائص الربوبية: الخلق والرزق والتدبير والملك ونحوها، كلها مبناها على العلم، فنفي العلم نفي للربوبية من أصلها، يوضحه:

الثالث: أن نفي العلم يستلزم لوازم باطلة:

أولها: نفي الخلق، إذ الخلق مبني على العلم كما تقدم تقريره، ونفي الخلق نفي لأمر من أعظم المسلمات، وهو مكابرة لا تقع إلا من أحمق.

ثانيها: نفي المشيئة عن الله سبحانه لأن المشيئة لا تكون إلا عن علم كما تقدم.

ثالثها: إثبات شركاء لله سبحانه في ربوبيته، لأن العلم إذا عدم؛ تساوى الرب مع غيره في جهل الأشياء، بل يكون بعض المخلوقين أعلم ببعض الأشياء من الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهذا كفر صريح وشرك بيِّن، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

ولكون هذا المذهب في منتهى البطلان؛ فقد قلَّ أوانقرض من ينكره اليوم وقيل، قال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عنه: «وقد تُرك اليوم، فلا يعرف من يُنسب إليه من المتأخرين من أهل البدع

---

(١) انظر ما تقدم ص (١٢٠-١٢١)، و(٩١).

المشهورين، والقدرية اليوم مطبقون على أن الله تعالى عالم بأفعال العباد قبل وقوعها»[(١)].

وأما الفلاسفة، فالخلاف واقع بين فلاسفة الإسلام جراء اختلافهم في فهم مذهب الفلاسفة الأولين كأرسْطو[(٢)] وأفْلاطون[(٣)] ونحوهما، ويتمثل هذا الخلاف في رأيين:

أولهما: رأي الغزالي وغيره ممن ذهب إلى أنهم ينكرون علم الله سبحانه بالجزئيات، وصرح بكفرهم لثلاثة أمور هذا أحدها[(٤)]، وجعل لهم في إنكار علمه بالجزئيات سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مذهبين:

الأول: إنكار العلم بالجزئيات مطلقًا.

الثاني: الزعم بأنه يعلم الجزئيات علمًا كليًّا[(٥)].

ثانيهما: رأي ابن رُشْد[(٦)] الذي ذهب إلى أن الفلاسفة لا ينكرون علمه بالجزئيات، وأن

---

(١) المفهم (١/ ١٣٢-١٣٣)، وانظر: الواسطية (ضمن مجموع الفتاوى) (٣/ ١٤٩).

(٢) هو: أرسطو بن نيقوماخس الفيثاغوري، يسمونه المعلم الأول، تلميذ أفلاطون المتصدر بعده، ولد في مدينة أسطاغيرا اليونانيّة سنة (٣٨٤ق.م)، كان كشيخه أفلاطون يُعلم الفلسفة ماشيًا، فسمي هو وأصحابه المشاؤون، انتهت إليه فلسفة اليونان، وكان مشركًا يعبد الأصنام، وهو أول من صرح بقدم الأفلاك، من كتبه: «الكون والفساد»، و«الأخلاق»، مات سنة (٣٢٢ ق.م).

انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء(٢١)، وعيون الأنباء في طبقات الأطباء(٨٦)، ومنهاج السنة (١/ ٣٦٠).

(٣) هو أفلاطون -ويقال فلاطن وأفلاطن- بن أرسطون، من أهل مدينة أثينيا، رومي فيلسوف يوناني طبي؛ كان أبواه من أشراف اليونانيين، من كتبه: «السياسة المدنية»، و«احتجاج سقراط على أهل أثينيا»، مات سنة (٣٨٤ ق. م) عن إحدى وثمانين سنة.

انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء (٧٩).

(٤) انظر: تهافت الفلاسفة (٣٠٧-٣٠٨)، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة (ضمن مجموعة رسائل الغزالي) (٢٦٤).

(٥) انظر: تهافت الفلاسفة (٢٠٦).

(٦) هو أبو الوليد، محمد بن أبي القاسم أحمد ابن شيخ المالكية أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد =

من حكى هذا عنهم؛ فقد غلط عليهم ولم يفهم مذهبهم، وأن صواب مذهبهم أنهم «يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها، وذلك لأن علمنا بها معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره، وعلم الله بالوجود على مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود، فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدًا وذلك غاية الجهل»[(١)].

فهم -في نظره- يرون أن علمه تعالى مختلف عن علمنا، في كليات الأمور وجزئياتها، لأن الأمور كلياتها وجزئياتها معلولة عن علمه تعالى، وعلمه منزه عن أن يوصف بأنه كلي أو جزئي[(٢)].

وابن رشد في فهمه لمذهبهم على هذا النحو مخالف لمن سبقه من أئمة الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سِيْنا[(٣)]، ومخالف كذلك لأبي البركات ابن مَلكا[(٤)] صاحب

=

القرطبي الفيلسوف، ولد سنة (٥٢٠هـ)، من كتبه: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» و«تهافت التهافت»، مات سنة (٥٩٥هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (٢١/ ٣٠٧)، وتاريخ قضاة الأندلس (١٤٤)، وشذرات الذهب (٦/ ٥٢٢).

(١) فصل المقال (٣٩).

(٢) انظر: المصدر السابق (٤٠).

(٣) الإشارات والتنبيهات (٣/ ٢٩٥-٢٩٦)، وابن سينا: هو أبو علي، الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا البلخي ثم البخاري الفيلسوف، كان أبوه كاتبًا من دعاة الإسماعيلية، وهو كذلك إسماعيلي من إخوان الصفا ولد سنة (٣٧٠هـ)، من كتبه: الشفاء»، و«أسرار الحكمة المشرقية»، مات بهمذان سنة (٤٢٨هـ).

انظر: وفيات الأعيان (٢/ ١٥٧)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٣١).

(٤) هو: أبو البركات، هبة الله بن علي بن ملكا البلدي الفيلسوف، من كتبه: «المعتبر»، و«رسالة في العقل وماهيته»، مات سنة نيف وخمسين وخمس مئة.

انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء (٢٢٤)، وسير أعلام النبلاء (٢٠/ ٤١٩).

«المعتبر»[١]، والطُّوسي[٢].

وهذا المسلك من ابن رشد إنما كان لتعظيمه الشديد للفلاسفة الأولين، ومحاولته الجاهدة للتوفيق بين مقالاتهم وشرع الرب ﷻ، وبيان أن ما ذهبوا إليه هو من جنس ما ذهب إليه مبتدعة الإسلام، وليس كفرًا، وعلى ذلك بنى كتابه: «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» كما يظهر من اسمه، وحمل على أبي حامد الغزالي لتصريحه بكفرهم حتى إنه نقض كتابه «تهافت الفلاسفة» بـ«تهافت التهافت»، بيَّن فيه وهم أبي حامد على الفلاسفة الأولين، وخطئه في حكاية مذهبهم وإكفارهم.

وليس الأمر كما قاله ابن رشد؛ بل مقالاتهم التي لم يذهب إليها أحد من طوائف المسلمين لا من أهل البدعة ولا من أهل السنة[٣].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في طريقة ابن رشد هذه: «وأما ما ذكره من أن الفلاسفة لا يقولون إنه لا يعلم الجزئيات، بل يرون أنه لا يعلمها بالعلم المحدث وإنكاره أن يكون المشاؤون من الفلاسفة ينكرون علمه بجزئيات العالم؛ فهذا يدل على فرط تعصبه لهؤلاء الفلاسفة بالباطل، وعدم معرفته بتحقيق مذهبهم؛ فإنه دائمًا يتعصب لأرسطو صاحب

---

(١) انظر: درء التعارض (٩/ ٣٩٧).

(٢) كما في شرحه على الإشارات المطبوع معها (٢٩٦-٢٩٧)، وهو: أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي الفيلسوف الملحد الزنديق، الملقب بنصير الدين، وهو في حقيقة الأمر نصير الشرك والكفر، ولد بطوس قرب نيسابور سنة (٥٩٧هـ)، من مؤلفاته: «تلخيص المحصل»، و«تجريد العقائد»، هلك ببغداد سنة (٦٧٢هـ).

انظر: تاريخ الإسلام (١٥/ ٢٥٢)، والأعلام للزركلي (٧/ ٣٠).

(٣) انظر: الرد على المنطقيين (٥٦٨)، ودرء التعارض (٩/ ٣٩٧).

التعاليم المنطقية والإلهية»[(١)].

وما احتج به ابن رشد في انتصاره للفلاسفة من أنهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل، وأن ذلك العلم يحصل للإنسان في النوم من قِبَل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه[(٢)] -يعني أن العلم عندهم سبب الإنذار بالجزئيات-؛ فباطل وذلك لأنهم يرون أن هذا العلم الحاصل لهم إنما هو فيض فاض من العقل الفعال والنفس الفلكية، فهي المنذر به[(٣)].

فإذا تبين فساد ما ذهب إليه ابن رشد؛ فالأقوال في مذهب الفلاسفة هي ما حكاها الغزالي.

وقد ذكرها أيضًا الشهرستاني في كتابه «نهاية الإقدام» حيث قال: «وذهبت قدماء الفلاسفة إلى أنه عالم بذاته فقط ثم من ضرورة علمه بذاته يلزم منه الموجودات وهي غير معلومة عنده أي لا صورة لها عنده على التفصيل والإجمال.

وذهب قوم منهم إلى أنه يعلم الكليات دون الجزئيات، وذهب قوم إلى أنه يعلم الكلي والجزئي جميعًا على وجه لا يتطرق إلى علمه تعالى نقص وقصور»[(٤)].

فالأول والثاني هما ما حكاهما الغزالي، والثالث شبيه بما ذكره ابن رشد[(٥)(٦)].

---

(١) درء التعارض (٩/ ٣٩٧).

(٢) انظر: فصل المقال (٤٠).

(٣) انظر: درء التعارض (٩/ ٣٩٨) و(١٠/ ١٨٩).

(٤) نهاية الإقدام (٢١٥)، وانظر: المعتبر (٣/ ٦٩)، ولباب العقول للمكلاتي (٢٣٤).

(٥) انظر: درء التعارض (٩/ ٤٠٠).

(٦) هذا هو المشهور من كلام الفلاسفة ومذاهبهم، وقد حكى شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ لهم قولًا رابعًا، وهو القول بأن الله يعرف ذاته وسائر مخلوقاته في سائر الأوقات على اختلاف الحالات مما هو كائن وما هو آت، كما ذكر ذلك أبو البركات في «المعتبر»، قال شيخ الإسلام: «وهذا القول ينزع إلى قولين: أحدهما =

فخلاصة مذهبهم أنهم يرون أن الله سبحانه لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن وما كان ويكون قولًا واحدًا(١).

ثم منهم من ينكر علمه بالجزئيات مطلقًا، كما ذهب إليه أرسطو(٢).

ومنهم من يقول يعلمها بعلم كلي، كما ذهب إليه ابن سينا، ومن ذلك قوله: «فالواجب الوجود يجب ألا يكون علمه بالجزئيات علمًا زمانيًّا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر»(٣).

وبيان هذا المذهب أن يقال: إن الجزئيات المتغيرة يعلمها الله سبحانه، لكن علمه بها لا يدخل تحت زمان أو مكان، فالله عند هؤلاء عالم بذاته، وعلمه بذاته يقتضي أن يعلم أنه علة للموجودات كلها، فإذا علم ذاته وعلم كونه علة للموجودات؛ علم أنه عالم بالقوانين والأسباب الكلية التي تحكم العالم، وعلم ارتباطها بمسبَّباتها، فإذا علم وقوع السبب؛ علم وقوع المسبب، لكن لا في زمان معين ولا مكان معين، وهذا معنى إطلاقهم أن الله عالم بكل شيء.

=

القول الذي اختاره ابن رشد الذي قربه من التغير ولم يجب عنه، والثاني: التزام هذا اللازم وبيان أنه ليس بمحذور، وهذا قد اختاره أبو البركات كما يختاره طوائف من المتكلمين كأبي الحسين والرازي وغيرهما وكما هو معنى ما دل عليه الكتاب والسنة وذكره أئمة السنة» درء التعارض (٩/ ٤٠١-٤٠٢).

ومقصوده رَحِمَهُ اللَّهُ أن الفلاسفة منهم من نحا منحى إنكار لوازم العلم بالجزئيات، كابن رشد، ومنهم من التزم ذلك، وهو لازم حق دلت عليه الأدلة.

(١) كما حكى الغزالي اتفاقهم على ذلك، انظر: تهافت الفلاسفة (٢٠٦)، ونقل اتفاقهم كذلك: أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي في: «لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول» (٢٣٣).

(٢) انظر: تفسير ما بعد الطبيعة (٣/ ١٧٠٧).

(٣) الإشارات والتنبيهات (٣/ ٢٩٥-٢٩٦).

مثال ذلك: الكسوف، فالله سبحانه يعلم أن كسوفًا سيكون، بعلمه بأسبابه، لكنه لا يعلم الزمن الذي سيكون فيه الكسوف، في أي سنة أو شهر أو يوم أو ساعة، ولا يعلم المكان الذي سيكون فيه الكسوف، فعلمه بالكسوف علم كلي تابع لعلمه بأسبابه الكلية، لأنه علم ثابت لا يتغير، وأما علمه بزمانه ومكانه فهو متغير فلذلك لم يصح أن يوصف به.

ثم هذه الجزئيات يعلمها الباري علمًا واحدًا متجانسًا، ولا يعلم كل جزئي منها على حدة.

قال ابن سينا: «إشارة: الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسباب منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به، كالكسوف الجزئي؛ فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية، وإحاطة العقل بها، وتعقلها كما تعقل الكليات، وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله أو يقع بعده»[1].

وهذا القول راجع في حقيقته إلى إنكار علمه بالجزئيات من أصله -كما هو القول الأول- لأن العلم بالجزئيات مجردًا عن الزمان والمكان ونحوهما غير معقول، إذ هذه الجزئيات حاصلة في زمان ومكان ومختلفة شخصًا، فنفيها عنها نفي للعلم بها من أصله، إذ مجرد العلم بأسبابها وعللها دون العلم بحقيقتها علمًا محيطًا بها ليس علمًا بها، وإنما العلم الحقيقي بها هو العلم بأسبابها وعللها وأوصافها، ثم العلم بها بعد وقوعها على ما هي عليه.

فالفلاسفة جعلوا مجرد علم عللها وأسبابها علم بها، وهذا باطل، لأن من علم بأن زرعًا ينبت إذا سقي البذر، لكن لا يعلم أي زرع هذا الذي ينبت، ولا في أي أرض ولا في أي موسم أو يوم؛ لا يعلم حقيقة هذا الزرع.

وقد صرح ابن سينا بأن الله قد لا يعلم وقوع الجزئي فقال: «ثم ربما وقع ذلك

---

(١) المصدر السابق (٣/ ٢٨٦-٢٨٩).

الكسوف، ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع»[١].

فالجزئي إنما كان جزئيًّا لأن تصوره مانع من وقوع الشركة فيه سواء، وإذا لم يمكن ذلك فليس بجزئي وإنما هو كلي.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ففي الجملة؛ الجزئي لا يكون جزئيًّا إلا إذا انحصر شخصه ومنع تصوره من وقوع الشركة فيه ... فلا يعلم على وجهه إن لم يعلم وقته المعين، وحينئذ فيكون العلم به قبل وقته وإلا فإذا علم أنه متى حصل كذا على وجه كذا حصل الكسوف فهذا كلي وإن علم أنه لا بد أن يحصل فإنه كلي من حيث الزمان فإن تصوره لا يمنع اشتراك الأزمنة فيه فلم يعلم إلا على وجه كلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه»[٢].

ولما كان الأمر كذلك -أن مآل القولين واحد على التحقيق-؛ فسأسوق شبههما مساقًا واحدًا، إذ الشبه الحاملة لهم على ذلك واحدة، فقد استدلوا لمقالتهم بشبه باطلة منها:

أولًا: أنه لو تعلق علم الله تعالى بالجزئيات للزمه التغير والتجدد بتغير المعلوم وتجدده، فيلزم من ذلك التغير الكثرة في ذات الله تعالى، وهو الواحد الأحد.

قال ابن سينا: «فالواجب الوجود يجب ألا يكون علمه بالجزئيات علمًا زمانيًّا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر»[٣].

وقال: «لا يجوز أن يكون عاقلًا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلًا زمانيًّا متشخصًا، بل على نحو آخر نبينه، فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة

---

(١) المصدر السابق (٣/ ٢٨٧).

(٢) انظر: درء التعارض (١٠/ ١٦٣)، وانظر: (١٠/ ١٦٩) منه.

(٣) الإشارات والتنبيهات (٣/ ٢٩٥-٢٩٦).

وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات»(1).

ثانيًا: أن العلم بالجزئيات يحتاج إلى حواس تُدرك بها، ومعرفة مقدمات توصل إليها، كما يحتاج إلى تصور وتخيل، والرب منزه عن هذا، ففي هذا الوصف ما يتضمن افتقار الله إلى غيره(2).

وقبل الرد عليهما تجدر الإشارة إلى أن مذهب الفلاسفة في هذا المقام هو فرار من تشبيه الله بخلقه، فإنهم لما لم يعقلوا من هذا إلا ما يثبت للمخلوق؛ نفوه عن الرب سبحانه تنزيهًا له.

وللمتكلمين أجوبة على مذهب الفلاسفة هذا متنوعة بتنوع مشاربهم، إلا أنها لا تشفي عليلا ولا تروي غليلًا، ولهذا نازعهم فيها ابن رشد وأفسدها عليهم، وإن كان حاصل رده عليهم ليس له طائل، بل مآل كلامه هو نفس ما يؤول إليه كلامهم(3).

وجواب هاتين الشبهتين مبني على مسألة مهمة، وهي التفريق بين علم الظهور وعلم الله السابق، مع بيان أن علم الظهور لا ينافي العلم السابق، وستأتي هذه المسألة تحت قاعدة: «علم الظهور لا ينافي علم الله السابق».

أما الشبهة الأولى؛ فهي مبنية عند الفلاسفة على أصل من أصولهم، وهو منع قيام الحوادث بالرب ﷻ، لأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وبناءً على ذلك نفوا قيام الصفات به ﷻ، الذاتية منها والفعلية.

قال شيخ الإسلام: «ومعلوم أنه إنما دعاهم [أي الفلاسفة] إلى ذلك: القول بنفي

---

(1) النجاة (2/ 103).

(2) انظر: الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة للبطليوسي (35).

(3) انظر: درء التعارض (9/ 382).

الصفات والأحوال الاختيارية التي تقوم بذات الله وظنهم أن ذلك مستلزم للكثرة التي يجب نفيها ومستلزم لتغير الأحوال الذي يجب نفيه»[١].

وجوابها من وجوه:

الأول: أن من يعلم الأشياء أكمل ممن لا يعلمها، فأن يعلم الجزئيات أكمل من أن لا يعلمها -وإن قدر لزوم التغير ونحوه عليه-[٢].

الثاني: أن الأدلة بأنواعها النقلية والعقلية دلت على اتصاف الله سبحانه بالصفات الذاتية والفعلية فيجب إثباتها له، وما لزم على ذلك من لوازم فهو حق، لأن لازم الحق حق.

الثالث: أن هذا لزوم غير صحيح لثبوت الفرق بين العلم القديم وعلم الظهور على ما سيأتي، وملخص ذلك: العلم السابق هو علم الله بكون الشيء ووجوده، وعلم الظهور هو علم بأنه سيكون، وعلم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ليس كعلم المخلوقين، فلا يلزم من كونه ﷻ يخبر بحصول علم له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بشيء بعد وقوعه أن ذلك العلم كان مسبوقًا بجهل، بل علمه سبحانه علم تام كامل لم يسبق بجهل ولا يلحقه نسيان ولا تعتريه أي صورة من صور النقص، ومذهب أهل السنة في هذه المسألة مبني على أن العلم التابع لوقوع المعلوم أمر ثبوتي، وليس نسبة عدمية أو إضافية[٣].

الرابع: أن نفي العلم بالجزئيات -مباشرة كقول أرسطو، أو مآلًا كقول ابن سينا- أعظم نقصًا من إثبات هذه اللوازم -على فرض كونها نقصًا-فلا يجوز التزام أعظم النقصين حذرًا من أدناهما[٤].

---

(١) درء التعارض (١٠/ ٨٢)، وانظر: الرد على المنطقيين (٥٠٨).

(٢) درء التعارض (٩/ ٤١٢-٤١٣).

(٣) انظر ما يأتي ص (١٥٠).

(٤) انظر: درء التعارض (٩/ ٤١٣).

الخامس: أن لفظ «التغير» و«الكثرة» ألفاظ مجملة، فإن أريد بها أن علم الله السابق يتغير بحدوث هذه الجزئيات فهو باطل، وإن أريد بأن العلم التابع لوقوع المعلوم هو قدر زائد عن العلم السابق[١]، وأن حصوله مشروط بوقوع الجزئي فهذا حق دلت عليه الأدلة كما سيأتي.

السادس: أنكم تقولون الخلق لزم عن ذاته، والعلم لزم عن ذاته، فإن كان العلم يوجب التغير والكثرة؛ فالخلق يوجب ذلك من باب أولى، وإن لم يكن الخلق موجبًا لذلك؛ فألا يكون العلم موجبًا له من باب أولى، فإن الذي يلزم في العلم؛ يلزم في الخلق من باب أولى[٢]، وإذا لم يكن كون الأشياء مفعولة له مما يوجب نقصًا له وكمالًا به؛ فأن لا يوجب كونها معلومة له نقصًا له وكمالًا به من باب أولى.

السابع: أن العلم لازم له سبحانه، لا ينفك عنه بحال، وليس شيئًا متجددًا، فليس كماله بغيره، بل بعلمه الذي هو من لوازم ذاته، فكونه متعلقًا بغيره لا يقدح فيه كما لا يقدح بالقدرة تعلقها بالمقدور من باب أولى، لأن العلم متعلق به وبغيره، وأما القدرة فلا تكون إلا على غيره[٣].

الثامن: أن هذه الجزئيات هي مخلوقات الله سبحانه، وليس في الوجود إلا الله ومخلوقاته، وهذه المخلوقات لا وجود لها إلا به، فتعلق ذاته بهم أعظم من تعلق صفاته بهم، وإذا لم يكن في تعلق ذاته بهم نقصٌ؛ فليس في تعلق صفاته بهم نقص، وصفاته من علم وقدرة وغيرها

(١) انظر: المصدر السابق (١٠/ ١٨٥).

(٢) انظر: المعتبر لأبي البركات ابن ملكا (٣/ ٧٤)، وقد استحسن شيخ الإسلام هذا الرد فقال: «وما ذكره أبو البركات في المعارضة بالفعل في غاية الحسن» وزاده بسطًا وشرحًا، درء التعارض (٩/ ٤١٥)، وانظر: (١٠/ ٢٩-٣٠) منه.

(٣) انظر: درء التعارض (٩/ ٤٢٠).

من لوازم ذاته، ووجود ذاته بدون لوازمها ممتنع باتفاق العقلاء[١].

الشبهة الثانية: أن العلم بالجزئيات يحتاج إلى حواس تُدرك بها، ومعرفة مقدمات توصل إليها، كما يحتاج إلى تصور وتخيل، والرب منزه عن هذا، ففي هذا الوصف ما يتضمن افتقار الله إلى غيره.

فجوابه من وجوه:

الأول: أن هذا القول مبني على تشبيه الخالق بالخلوق، وهذا باطل، فعلم الله سبحانه ليس كعلمنا، سواء العلم الأول، أو علم الظهور.

الثاني: أن القول بأنه بحاجة لحواس أو تخيل، هذا في حق المخلوق، وأما في حق الخالق سبحانه فتدرك الجزئيات بما اتصف به من صفات العلم والسمع والبصر ونحوها، يوضحهما:

الثالث: أن يقال: ماذا تريد بالحواس؟ فإن أردت بها أن يكون له سمع وبصر فهذا حق دلت عليه النصوص الشرعية، وإن أردت غير ذلك فبينه، فنفي السمع والبصر بذريعة كونهما حواسًّا باطل، مع التنبيه على أن إطلاق الحواس في حقه سبحانه غير جائز.

الرابع: أن غير الجزئيات كالسموات والأرض -ونحوهما مما لا يتغير- هي محسوسة أيضًا، فيلزم نفي علمه بها لحاجته إلى حواس ليدركها بها، وهذا باطل.

---

(١) انظر: المصدر السابق (٩/ ٤٢٠).

المبحث الخامس

«علم الظُّهور لا ينافي علم الله السابق»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الخامس: «علم الظُّهور لا ينافي علم الله السابق».

لا يزال الحديث في هذه القاعدة موصولًا بمرتبة العلم؛ من جهة علاقة العلم القديم بعلم الظُّهور وأنه لا تنافي بينهما.

والمقصود بعلم الظُّهور هنا: «العلم الذي يتعلق بالمعلوم بعد وجوده، وهو العلم الذي يترتب عليه المدح والذم، الثواب والعقاب»(١).

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم:

قال ابن قتيبة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن إبليس لما سأل الله تعالى النظرة فأنظره قال: لأغوينهم ولأضلنهم ولآمرنهم بكذا، ولأتخذن من عبادك نصيبًا مفروضًا، وليس هو في وقت هذه المقالة مستيقنًا أن ما قدره فيهم يتم، وإنما قاله ظانًّا، فلما اتبعوه وأطاعوه صدَّق عليهم ما ظنه فيهم فقال تعالى: وما كان تسليطنا إياه إلا لنعلم المؤمنين من الشاكِّين يعني نعلمهم موجودين ظاهرين، فيحق القول ويقع الجزاء»(٢).

وقال البغوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في قوله تعالى: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِٱلْأَخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِى شَكٍّ﴾[سبأ: ٢١]: «أراد علم الوقوع والظُّهور، وقد كان معلومًا عنده بالغيب»(٣).

وقال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في قوله تعالى: ﴿لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَـٰلَـٰتِ رَبِّهِمْ﴾ [الجن: ٢٨]:

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٩٦).

(٢) انظر: إغاثة اللهفان (١/ ١٩٤).

(٣) تفسير البغوي (٦/ ٣٩٧).

«ليعلم الله ذلك علم مشاهدة كما علمه غيبًا»[(١)].

وقال السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «القاعدة الثامنة والأربعون: متى علق الله علمه بالأمور بعد وجودها، كان المراد بذلك العلم الذي يترتب عليه الجزاء ... وقد ورد عدة آيات يخبر بها أنه شرع وقدر كذا؛ ليعلم كذا، فوجه هذا: أن هذا العلم الذي يترتب عليه الجزاء، وأما علمه بأعمال العباد وما هم عاملون قبل أن يعملوا، فذلك علم لا يترتب عليه الجزاء، لأنه إنما يجازي على ما وجد من الأعمال، وعلى هذا الأصل نزل ما يرد عليك من الآيات»[(٢)].

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ في قوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ﴾[الحديد: ٢٥]: «المراد علم الظُّهور الذي يترتب عليه الثواب أو العقاب»[(٣)].

(١) تفسير القرطبي (٢١/ ٣١٢).

(٢) القواعد الحسان لتفسير القرآن (١٢٣).

(٣) تفسير القرآن؛ الحجرات إلى الحديد (٤٢٤).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

دل القرآن في مواطن كثيرة على إثبات علم الظهور، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ [آل عمران: ١٤٢].

وقوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَيَبْلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلصَّيْدِ تَنَالُهُۥٓ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلْغَيْبِ﴾[المائدة: ٩٤].

وقوله تعالى: ﴿فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾ [العنكبوت: ٣].

وغير ذلك من الآيات.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

مقصود هذه القاعدة بيان العلاقة بين العلم السابق وعلم الظُّهور، وأن ثبوت علم الظُّهور لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا ينافي علمه السابق.

وقد تقدمت الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع على إثبات علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ السابق، وأنه متعلق بكل شيء، كما تقدم كذلك تعريف علم الظُّهور[١].

والعلم بصفة عامة ينقسم إلى قسمين:

علم سابق على وقوع الشيء: وهو العلم بأنه سيكون، سواء كان أزليًّا كعلم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، أو حادثًا كعلم المخلوق بما علَّمه ربه تبارك وتعالى.

وعلم لاحق: وهو الذي يتعلق بالمعلوم بعد وجوده[٢].

والفرق بينهما أن العلم السابق لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب، ولا أي أثر من الآثار التي تقوم عليها الأحكام الشرعية؛ فلا يعاقب اللهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لفضله وعدله الإنسانَ على مخالفةٍ علمها منه في الأزل -مع أنها ستقع منه حتمًا-، بل تتوقف المؤاخذة على وقوع مقتضيها في الشاهد، وكذا سائر الآثار المترتبة على المؤاخذة، كفراق الزوجة أو رد الشهادة ونحو ذلك، وكذا لا يثيبه إلا على ما وقع منه من الحسنات، وما تبعها من آثار إن كانت متعدية، كالصدقة الجارية.

وأما علم الظُّهور، فهو الذي يترتب عليه الثواب والعقاب وجميع الآثار المترتبة عليهما.

وبيان عقيدة أهل السنة والجماعة في هذه القاعدة هو في مسألتين:

الأولى: في إثبات علم الظُّهور وأنه غير العلم السابق.

الثانية: في أن علم الظُّهور لا يقدح في العلم السابق.

---

(١) انظر ما تقدم ص (١٤٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٤٩٦).

أما الأولى: فهي مسألة كبيرة دقيقة[١]، وهي مبنية على مسألة أخرى في باب الصفات، وهي: هل هذا العلم التابع لوقوع المعلوم أمر ثبوتي؟ أم أنه نسبة عدمية وإضافة فقط بين العلم السابق والمعلوم؟

والذي عليه عامة السلف وأئمة السنة والحديث أنه أمر ثبوتي كما دل عليه النص؛ وهذا كما في قوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]، فقد أخبر بحصول الرؤية بعد وقوع المرئي[٢].

ومعنى هذا الأمر الثبوتي هنا: علم الله بكون الشيء ووجوده -وقت كَونه-، وهذا غير العلم بأنه سيكون -قبل كونه-[٣]، فإذا ثبت وجود أمر ثبوتي هو غير العلم القديم؛ لم يعد هناك ما يُشْكل في إثبات علم الظُّهور.

يوضحه: أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لم يخبر بعلمه له بعد وجوده فحسب؛ بل أخبر سبحانه في مواطن كثيرة بأنه يراه بعد وجوده؛ كما قال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾[التوبة: ١٠٥]، وكذا أخبر بأنه يسمعه بعد وقوعه؛ كما قال تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١].

قالت عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا: «الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات؛ لقد جاءت خولة إلى رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تشكو زوجها، فكان يخفى علي كلامها، فأنزل الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾ الآية»[٤].

---

(١) انظر: درء التعارض (٩/ ٣٩٥ و٣٩٧).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٤٩٦).

(٣) انظر: المصدر السابق (٨/ ٤٩٦).

(٤) رواه النسائي: كتاب الطلاق، باب الظهار (٦/ ٤٨٠) ح (٣٤٦٠)، وابن ماجه: كتاب الطلاق، =

ومعلوم قطعًا أن السمع والبصر إنما يتعلقان بالموجود بعد وجوده، فإذا خلق الأشياء رآها سبحانه وإذا دعاه عباده سمع دعاءهم[(١)]، وإخباره سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عن رؤيته وسماعه إخبار عن العلم به كذلك، ولهذا كان ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يفسرها بالرؤية فيقول: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾: إلا لنرى.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «ففسر [أي ابن عباس] العلم المقرون بالوجود بالرؤية، فإن المعدوم لا يرى بخلاف الموجود، وإن كانت الرؤية تتضمن علمًا آخر»[(٢)].

وهذا كما لا يخفى تفسير باللازم، فرؤية الشيء بعد وجوده، وكذا سماعه بعد وقوعه من لازمها العلم به، فيلزم من الرؤية والسماع العلم بالمرئي والمسموع، ولا يلزم من العلم بالشيء رؤيته وسماعه؛ لأن الرؤية والسماع إنما يتعلقان بالموجود، والعلم أعم منهما؛ فإنه يتعلق بالمعدوم والموجود[(٣)].

فالشاهد أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أخبر بحصول الرؤية والسماع بعد الوقوع؛ فيلزم منه حصول علم به بعد الوقوع هو غير العلم السابق.

=

باب الظهار (٣/ ٤٥٧) ح (٢٠٦٣)، كلاهما من طريق الأعمش، عن تميم بن سلمة، عن عروة، عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، وعلقه البخاري مجزومًا به عن الأعمش في: كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ (٩/ ١١٧)، والحديث صححه ابن حجر في تغليق التعليق (٥/ ٣٣٩)، والألباني في ظلال الجنة ح (٦٢٥).

(١) انظر: الرد على المنطقيين (٤٦٥).

(٢) درء التعارض (١٠/ ١٧٤).

(٣) انظر: تفسير ابن كثير (١٠/ ٤٩٣)، وتفسير الطبري (٢/ ٦٤٤).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن في تفسير: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ خمسة أقوال[١]:

الأول: إلا ليعلم رسولي وحزبي وأوليائي؛ على عادة العرب في إضافة ما فعلته أتباع الرئيس إلى الرئيس، وما فُعل بهم إليه، وهو اختيار ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

الثاني: إلا لنميز أهل اليقين.

الثالث: إلا لنرى. وهذا والذي قبله رويا عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا.

الرابع: إلا لنبين لكم أنا نعلم.

الخامس: إلا لتعلموا أنتم، إذ كنتم جهالًا به قبل أن يكون؛ فأضاف العلم إلى نفسه، على وجه الترفق بعباده، واستمالتهم إلى طاعته.

والأقوال: الثاني والثالث والرابع متقاربة؛ إذ مرجعها إلى إظهار العلم السابق بالشيء[٢].

وكذا الأول والخامس مرجعها إلى تأويله بعلم العباد.

فيتحصل من هذه الأقوال الخمسة قولان:

- أن المراد بذلك علم الظهور والوقوع، وهو اختيار ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٣].
- أن المراد به علم العباد.

ولا تنافي بينهما؛ إذ بوقوع المعلوم يعلمه الله سبحانه موجودًا، علمًا يترتب عليه الثواب والعقاب، ويعلمه العباد أيضًا بعد أن لم يكونوا عالمين به، فيجتمع فيه الأمران، والله أعلم.

ومما يوضح هذا أيضًا: شمول علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ للموجود والمعدوم، مع إجماع العقلاء قاطبة على الفرق بينهما، فهذا الشيء المعيَّن الذي كان معدومًا ثم وجد؛ لا شك أن

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٢/ ٦٤١-٦٤٥)، وزاد المسير (١/ ١٥٥).

(٢) انظر: زاد المسير (١/ ١٥٥).

(٣) انظر: تفسير ابن كثير (١٠/ ٤٩٣) و(١١/ ٢٨١) و(١٣/ ٨٠).

تعلق علم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ به معدومًا غير تعلقه به موجودًا، مع التنبيه على أن تحقق وقوع المعلوم بالنسبة لله سواء؛ فلا فرق بين ما علم أنه يقع وما علم أنه وقع[١].

وأما الثانية: -وهي محور القاعدة-، فيدل عليها أمور:

الأول: أن الله ﷻ هو الذي أخبر بثبوت علم الظُّهور مع إثباته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ للعلم السابق، فلو كان قادحًا فيه لكان كلام الله متناقضًا، والله سبحانه منَزَّه عن ذلك.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُٱللَّهُ: «وقد ذكر الله علمه بما سيكون بعد أن يكون في بضعة عشر موضعًا في القرآن، مع إخباره في مواضع أكثر من ذلك أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون، وقد أخبر في القرآن من المستقبلات التي لم تكن بعد بما شاء الله»[٢].

الثاني: أن علم الله ﷻ ليس كعلم المخلوقين، فلا يلزم من كونه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يخبر بحصول علم له بشيء بعد وقوعه أن ذلك العلم كان مسبوقًا بجهل، بل علمه سبحانه علم تام كامل لم يسبق بجهل ولا يلحقه نسيان ولا تعتريه أي صورة من صور النقص، ومن كمال علمه سبحانه: علمه بالشيء قبل وجوده، وعلمه به بعد وجوده، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُٱللَّهُ: «وقد أخبر بعلمه المتقدم على وجوده، ثم لما خلقه علمه كائنًا مع علمه الذي تقدم أنه سيكون؛ فهذا هو الكمال»[٣].

الثالث: أن علم الله ﷻ هو علم بالشيء على ما هو عليه، فإذا علم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وقوع شيء على صفة ما؛ كأن يعلم أن زيدًا يقتل عمرًا بسيف؛ فلا بد أن يقع معلومه، بأن يَقتل زيدٌ عمرًا، على الصفة نفسها وبالسيف نفسه، ولا يمكن ألا يُقتل عمرو، أو أن يُقتل بسكين مثلًا.

---

(١) تفسير القرآن، سورة الكهف لابن عثيمين (٢٤).

(٢) الرد على المنطقيين (٤٦٥).

(٣) المصدر السابق (٤٦٥).

فالقتل -على هذه الصفة- برز من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، بأن صار واقعًا بعد أن كان مقدرًا.

وبعلمه سبحانه به بعد وقوعه؛ لم يحصل له علم لم يكن موجودًا، وإنما هو العلم السابق، مع علم آخر هو علم بوقوع القتل في الوجود وخروجه إلى عالم الشهادة بعد أن كان مقدَّرًا، يوضحه:

الرابع: أن متعَلَّق العِلْمين مختلف؛ فالعلم السابق يتعلق بالمقدَّر، وعلم الظهور يتعلق بالموجود، فاختلاف متعلقهما يدفع تنافيهما ويردُّه.

فالحاصل أن علم الظهور لا ينافي علم الله السابق، والله أعلم.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

خالف أهلَ السنة والجماعة في هذه القاعدة طوائفُ من المخالفين(١):

الطائفة الأولى: وهم **القدرية الغلاة والفلاسفة** الذين ينفون علمه بالمحدَثات إلا بعد حدوثها، وقد سبقت حكاية مذهبهم والرد عليها فأغنى عن إعادته هنا.

الطائفة الثانية: ما ذهب إليه **الجهم بن صفوان**، فقد ذهب إلى إثبات علوم حادثة لله سبحانه، وأن المعلومات إذا تجددت أحدث الباري سبحانه علومًا متجددة لا في محل، بها يعلم العلوم الحادثة، ثم العلوم تتعاقب حسب تعاقب المعلومات في وقوعها متقدمة عليها، وكلها لا في محل(٢)، ووافق جهمًا على هذا القول: **هشَام بن الحَكم**(٣).

واستدل جهم على مقالته هذه بأن العلم بأن الشيء سيقع غير العلم بأنه وقع، فالله سبحانه لو علم الشيء قبل حدوثه بالعلم القديم، ثم وقع فإنه لا يخلو: إما أن يبقى علمه بهذا الشيء على ما هو عليه، أو لا يبقى، فإن كان الأول فهو جهل، لثبوت الفرق بين العلم بالشيء واقعًا والعلم بأنه سيقع، وإما أن لا يبقى فيلزم أنه تغير، وهو محال في حق الله سبحانه(٤).

وإذا ثبت أن علمه سبحانه محدث، فلا يخلو: إما أن يحدث في ذاته سبحانه، أو في محل، فإن كان الثاني فيلزم أن يكون المحل هو المتصف به دون الله سبحانه، وإن كان الأول: كان

---

(١) انظر: جامع الرسائل (١/ ١٧٧-١٧٩).

(٢) انظر: الإرشاد للجويني (٩٦)، ونهاية الإقدام (٢١٥)، وانظر كذلك: الفرق بين الفرق (١٨٦)، والفصل (٥/ ٧٣)، والتبصير في الدين (١٠٨).

(٣) هو: أبو محمد، هشام بن الحكم الشيباني بالولاء، الكوفي الرافضي المشبه، ولد بالكوفة، له كتب منها: «الإمامة»، و«القدر»، مات بالكوفة سنة (١٩٠هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٤٣)، ولسان الميزان (٨/ ٣٣٤).

(٤) انظر: الملل والنحل (١/ ٩٧).

الباري محلًّا للحوادث، ولزم حدوث التغير فيه، وكلاهما باطل، فتعين أنه لا في محل[١].

فهروبًا من هذا وذاك: أثبت علمًا حادثًا، لكنه غير قائم به سبحانه، بل لا في محل!

واستدل هشام على قوله بأن الله إنما يعلم الأشياء بعد أن لم يكن عالمـًا بها بشبهتين[٢]:

الأولى: أنه لو كان لم يزل عالمـًا لكانت المعلومات لم تزل لأنه لا يصح عالم الا بمعلوم موجود.

الثانية: أنه لو كان عالمـًا بما يفعله عباده لم يصح التكليف.

هذا بالإضافة إلى ما استدل به الجهم من شبه، إلا أنه عبر بالتجدد بدلًا من التغير[٣].

وقد حُكي هذا القول عن الزرارية أيضًا أتباع زرارة بن أعين الرافضي، حكاه عنهم الأشعري[٤] والبغدادي[٥].

وقول هذه الطائفة في غاية البطلان، وهو مخالف للأدلة القاطعة من الكتاب والسنة والإجماع على تقدم علم الله سبحانه، وقد سبق سياق شيء منها[٦].

الطائفة الثالثة: وهم الذين يقولون: إنه يعلم المستقبلات بعلم قديم لازم لذاته ولا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم.

وهو قول **الكلابية والأشعرية** ومن وافقهم من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة.

---

(١) انظر: الملل والنحل (١/ ٩٨).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ١١٢)، والفرق بين الفرق (٦٦-٦٧).

(٣) انظر: نهاية الإقدام (٢١٧-٢١٨).

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ١١٢).

(٥) انظر: الفرق بين الفرق (٦٩).

(٦) انظر ما تقدم ص (١١٩) وما بعدها.

قال الشهرستاني: «قال الشيخ أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه -على طريقته-: لا يتجدد لله تعالى حكم ولا يتعاقب عليه حال ولا تتجدد له صفة، بل هو تعالى متصف بعلم واحد قديم متعلق بما لم يزل ولا يزال، وهو محيط بجميع المعلومات على تفاصيلها من غير تجدد وجه العلم أو تجدد تعلق أو تجدد حال له لقدمه، والقدم لا يتغير ولا يتجدد له حال»[١].

وقال الغزالي: «الأصل الثامن: أن علمه قديم؛ فلم يزل عالمـًا بذاته وصفاته وما يحدثه من مخلوقاته، ومهما حدثت المخلوقات؛ لم يحدث له علم بها، بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلي»[٢].

وقال الآمِدي[٣]: «الباري تعالى عالم بعلم واحد قائم بذاته، قديم أزلي، متعلق بجميع المتعلقات، غير متناه بالنظر إلى ذاته، ولا بالنظر إلى متعلقاته»[٤].

ومعنى التعلق عندهم: «اقتضاء الصفة أمرًا زائدًا على قيامها بالذات، كاقتضاء العلم معلومًا ينكشف به، واقتضاء الإرادة مرادًا يتخصص بها، واقتضاء القدرة مقدورًا، وهكذا ...»[٥].

---

(١) نهاية الإقدام (٢١٨).

(٢) إحياء علوم الدين (١/ ١٠٩)، وانظر: الاقتصاد في الاعتقاد (١٤٩-١٥١).

(٣) هو: أبو الحسن، علي بن محمد بن سالم التغلبي، سيف الدين الآمدي الأشعري، ولد في آمد سنة (٥٥١هـ)، من كتبه: «الإحكام في أصول الأحكام » و«أبكار الأفكار»، قال شيخ الإسلام: «والآمدي تغلب عليه الحيرة والوقف في عامة الأصول الكبار» مجموع الفتاوى (٥/ ٥٦٢)، مات سنة (٦٣١هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (٢٢/ ٣٦٤)، وطبقات الشافعية الكبرى (٨/ ٣٠٦).

(٤) أبكار الأفكار (١/ ٣٢٢).

(٥) شرح الخريدة البهية (٨٢)، وانظر: تحفة المريد (١٤٢).

وهو على قسمين:

- تعلق صلوحي، ومرادهم به: صلاحية تعلق الصفة بالشيء منذ الأزل.
- تعلق تنجيزي، وهو تعلق الصفة بالشيء بالفعل، فإذا كان في الأزل سمي تنجيزيًّا قديمًا، وإن كان بعد ذلك سمي حادثًا.

وهذا التعلق أمر اعتباري عندهم على التحقيق، أي غير وجودي، قال البيجوري: «فهو [أي التعلق] أمر اعتباري. وقيل هو أمر وجودي، وقيل واسطة بين الموجود والمعدوم فيكون حالًا، وقيل هو من مواقف العقول فلا يعلمه إلا الله تعالى، **والتحقيق الأول**»(١).

والصفات المتعلقة عندهم تنقسم بهذا الاعتبار إلى أربعة أقسام(٢):

الأوّل: ما يتعلق بالممكنات، وهو القدرة والإرادة، ولكن القدرة تعلقها تعلق إيجاد وإعدام، والإرادة تعلقها تعلق تخصيص.

الثاني: ما يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات وهو العلم والكلام، لكن تعلق العلم تعلق انكشاف، وتعلق الكلام تعلق دلالة.

الثالث: ما يتعلق بالموجودات، وهو السمع والبصر

الرابع: ما لا يتعلق بشيء وهو الحياة .

واختلفوا في العلم، هل له تعلقان، صلوحي وتنجيزي، أم أنه ليس له إلا تعلق واحد تنجيزي قديم، فممن ذهب إلى الأول: ابن عاشُور(٣)، ووجهه أن تعلق الصفة: تحقق مقتضاها

---

(١) تحقيق المقام على كفاية العوام (١١١).

(٢) انظر: تحفة المريد (١٤٢).

(٣) التحرير والتنوير (٢٠/ ٢٠٥)، وابن عاشور هو: محمد الطاهر بن عاشور: رئيس المفتين المالكيين بتونس وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس، ولد بتونس وتوفي بها، من كتبه: «التحرير والتنوير»، و«الوقف وآثاره في الاسلام»، مات سنة (١٣٩٣هـ).

=

في الخارج لا في ذات موصوفها؛ فلا يفضي ذلك إلى اتصاف الله تعالى بوصف حادث.

وممن اختار الثاني: الأشعري[(١)]، والسَّنُوسي[(٢)]، والبيجوري[(٣)]، والدَّرْدير[(٤)]، ووجهه أن كل واجبٍ، وكلّ مستحيلٍ، وكلّ جائزٍ فهو منكشف له تعالى بعلمه، لا يخفى عليه شيء؛ لأنّ قول القائل: علم الله يَصلُحُ لكذا، ظاهر الفساد؛ إذ يقتضي أنّ شيئًا لم ينكشف له -تعالى عن ذلك-، فتعلقه تنجيزيٌّ قديم لا غير.

وأيًّا كان فهم متفقون على نفي تجدد علم غير العلم السابق.

وقال بهذا القول أيضًا: **الماتريدية**، فذهبوا -كالأشاعرة- إلى نفي تجدد شيء ثبوتي، وإنما جعلوا التجدد في التعلقات، قال السعد التفتازاني: «لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات، لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث»[(٥)].

=

انظر: الأعلام للزركلي (٦/ ١٧٤).

(١) انظر: نهاية الإقدام (٢١٨).

(٢) انظر: شرح السنوسية (١٥١-١٥٢)، وهو: أبو عبد الله، محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي التلمساني الحسني الأشعري، من كتبه: «عقيدة أهل التوحيد» و«شرح صغرى الصغرى»، مات بتلمسان سنة (٨٩٥هـ).

انظر: الأعلام للزركلي (٧/ ١٥٤)، ومعجم المؤلفين (٣/ ٧٨٦).

(٣) انظر: تحفة المريد (١٢٦).

(٤) انظر: شرح الخريدة البهية (٨٢)، وهو: أبو البركات، أحمد بن محمد بن أحمد العدوي الشهير بالدردير، من فقهاء المالكية، ولد في بني عدي بمصر، من كتبه: «أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك»، و«منظومة الخريدة البهية في التوحيد»، مات بالقاهرة سنة (١٢٠١هـ).

انظر: الأعلام للزركلي (١/ ٢٤٤)، ومعجم المؤلفين (١/ ٢٤٢).

(٥) شرح العقائد النسفية (٤١).

وقال أيضًا: «... كالعلم والقدرة وسائر الصفات، فإن كلًّا منها صفة واحدة قديمة والتكثر والحدوث إنما هو في التعلقات والإضافات، لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد، ولأنه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها»(١).

وقال الفرهاري: «وحاصل الدفع أن للعلم تعلقين بالمعلومات، أحدهما قديم شامل لكل ما يمكن تعلق العلم به من الأزليات والحادثات والممكنات والمحالات وهذا التعلق بالحادث يكون باعتبار أنه سيوجد، ثانيهما: تعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات تحدث عند حدوثها... ولا يلزم من ذلك تغير في الصفة الإلهية بل في متعلقاتها وهي أمور إضافية لا يوجب تغيرها تغيرًا في الصفة القديمة»(٢).

وهذا القول أيضًا هو قول **طوائف من المعتزلة** لكن هؤلاء يقولون: يعلم المستقبلات ويتجدد التعلق بين العالم والمعلوم لا بين العلم والمعلوم.

وقول هؤلاء باطل من وجوه:

الأول: أن مآل كلامهم إلى نفي ما دل عليه القرآن صراحة من تجدد علم الله سبحانه بالشيء المتجدد غير العلم القديم، يوضحه:

الثاني: أن هذا التعلق الذي أثبتوه إما أن يكون أمرًا وجوديًّا أو أمرًا عدميًّا، فإن كان الثاني فقد بطل قولهم من أصله، وإن كان عدميًّا فلم يتجدد لله شيء، إذ العدم لا شيء، وهذا مناف لما أثبتته النصوص من حدوث تجدد(٣).

الثالث: أن حدوث التعلق الذي هو نسبة وإضافة فقط ممتنع، إذ وجود هذا التعلق

---

(١) المصدر السابق (٤١-٤٢).

(٢) النبراس في شرح العقائد (١٣٥).

(٣) انظر: جامع الرسائل (٢/ ١٨).

مشروط بحدوث أمر وجودي يقتضي ذلك، فلا تكون نسبة وإضافة إلا تابعة لصفة ثبوتية، كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية فإنها لا بد أن تستلزم أمورًا ثبوتية[١].

الرابع: أن مجرى هذا العلم في هذا مجرى باقي الصفات من سمع وبصر ونحوها، فالمسموع والمبصَر قبل وجودهما عدمًا، والعدم لا يتعلق به سمع ولا بصر، ولكن إذا وجد الشيء سُمع وأُبصر، فكذلك العلم بالشيء موجودًا، لا يتعلق به إلا بعد أن يوجد، والله أعلم.

ولما كان التعلق بهذا التعقيد؛ فقد اعترف أكابرهم بصعوبة إدراكه وكونه مما لا يجب على المكلف معرفته.

قال البيجوري: «ومعرفة التعلقات غير واجبة على المكلف لأنها من غوامض علم الكلام، كما نقله الشيخ البرَّاوي[٢] عن سيدي محمد الصغير، وذكره الشيخ الشنواني»[٣].

---

(١) انظر: جامع الرسائل (٢/ ١٨).

(٢) هو: عيسى بن أحمد بن عيسى بن محمد الزبيري البراوي الأزهري المصري الشافعي، من كتبه: «التيسير لحل ألفاظ الجامع الصغير»، و«حاشية على شرح جوهرة التوحيد»، مات بالقاهرة سنة (١١٨٢هـ).

انظر: سلك الدرر (٣/ ٢٧٣)، الأعلام للزركلي (٥/ ١٠٠).

(٣) تحفة المريد (١٤٢).

المبحث السادس

«من العلم ما هو سببٌ في وجود المعلوم، ومنه ما ليس كذلك»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث السادس: «من العلم ما هو سبب في وجود المعلوم، ومنه ما ليس كذلك».

هذه القاعدة هي آخر القواعد المتعلقة بمسألة العلم بصفة خاصة، والبحث فيها هو في تأثير العلم في وجود المعلوم.

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

ويكون في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والتحقيق أن كلًّا من العِلمين علم الخالق وعلم المخلوق ينقسم إلى ما يكون له تأثير في وجود معلومه وإلى ما لا يكون كذلك، فما لا يكون كذلك علم الله بنفسه سبحانه فإن هذا العلم ليس سببًا لهذا الموجود، فلا يجوز إطلاق القول بأن ذلك العلم سبب للوجود مطلقًا»(١).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والصواب أن العلم قسمان: علم فعلي؛ وهو علم الفاعل المختار بما يريد أن يفعله؛ فإنه موقوف على إرادته الموقوفة على تصوره المراد وعلمِه به، فهذا علم قبل الفعل متقدم عليه مؤثر فيه، وعلم انفعالي؛ وهو العلم التابع للمعلوم الذي لا تأثير له فيه، كعلمنا بوجود الأنبياء والأمم والملوك وسائر الموجودات فإن هذا العلم لا يؤثر في المعلوم ولا هو شرط فيه»(٢).

وقال صديق حسن خان رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ذكر تقسيمات العلم: «الخامس: إلى فعلي ويسمى كليًّا قبل الكثرة، وهو ما يكون سببًا لوجود المعلوم في الخارج، كما نتصور السرير مثلًا ثم

---

(١) درء التعارض (٩/ ٣٩٠).

(٢) مفتاح دار السعادة (١/ ٣١٤-٣١٥).

نوجده، وانفعالي ويسمى كليًّا بعد الكثرة وهو ما يكون مسببًّا عن وجود العالم بأن يكون مستفادًا من الوجود الخارجي، كما نجد أمرًا في الخارج كالسماء والأرض ثم نتصوره فالفعلي ثابت قبل الكثرة والانفعالي بعدها»[(١)].

(١) أبجد العلوم (١/ ٣٩).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة:

تنقسم الأدلة على هذه القاعدة إلى قسمين: الأدلة على العلم السببي، والأدلة على العلم غير السببي.

الأدلة على العلم السببي:

قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [التغابن: ٤].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [النحل: ٩١].

وكل آية يخبر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فيها بعلمه بأفعال عباده فالعلم فيها من العلم السببي، لأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خالق أفعال العباد.

وكذا كل آية يخبر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فيها بعلمه بخلقه هي كذلك، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإنما يكون فعليًا علمُه بخلقه؛ فإن علمَه له تأثير في فعل خلقه ... ومذهب أهل السنة أن الله خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها، فعلمه فعليٌّ لجميع المخلوقات بهذا الاعتبار»(١).

والعلم الفعلي -كما سيأتي- هو العلم السببي.

الأدلة على العلم غير السببي:

قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

---

(١) درء التعارض (١٠/ ١١٢).

قال ابن عباس: «﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾: يعلم ما قدموا من أعمالهم»[١].

قال مجاهد: «﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾: ما مضى من الدنيا»[٢].

وقال ابن جريج: «قوله: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾: ما مضى أمامهم من الدنيا»[٣].

وعلمه سبحانه بما مضى من أعمال بني آدم علم غير سببي، إذ لا تأثير له في المسبب، وهو غير العلم الذي كان سببًا في حصولها.

فكل نص يتضمن علمه سبحانه بما وجد من مخلوقاته فهو من العلم غير السببي، وكذا كل نص يتضمن الإخبار بعلمه بنفسه سبحانه، لأن نفسه سبحانه غير مخلوقة.

---

(١) رواه ابن أبي حاتم (٢/ ٤٨٩).

(٢) رواه ابن جرير (٤/ ٥٣٦)، وابن أبي حاتم (٢/ ٤٨٩).

(٣) رواه ابن جرير (٤/ ٥٣٦).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة:

المراد من هذه القاعدة بيان انقسام العلم إلى ما هو سبب في وجود المعلوم وما هو غير سبب فيه، وقد ذكر بعض أهل العلم هذه المسألة معبرين عنها بتأثير العلم، فذكروا أن العلم -باعتبار التأثير- ينقسم إلى قسمين:

الأول: العلم العملي؛ وهو ما كان شرطًا في حصول المعلوم، ووجود المعلوم بدونه ممتنع، وهو علم الفاعل المختار بما يريد أن يفعله، وهو شرط في إرادة المعلوم، لأن الإرادة مشروطة بتصور المراد، ويسمى كذلك: العلم الفعلي، وهذا العلم طلبي، ولا يكون إلا متقدمًا على الفعل، ولا يمكن أن يتأخر عنه، لأنه شرط فيه، وسبب له.

والثاني: العلم الخبري النظري المحض؛ وهو ما كان المعلوم فيه غير مفتقر في وجوده إلى العلم به، وهو العلم بما لا يفعله العالم، وما ليس علمه به شرطًا في وجوده، ويسمى أيضًا: العلم الانفعالي، وهذا النوع قد يكون متقدمًا على المعلوم، وقد يكون متأخرًا عنه(١).

وهذا التقسيم للعلم هو من حيث كونه علمًا، أي سواء تعلق بالله تعالى أو بالمخلوق.

فمن علم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى ما هو مؤثر في وجود المعلوم وشرط له، كعلمه سُبْحَانَهُوَتَعَالَى بمخلوقاته؛ فإنه شرط في وجودها، ومنه ما ليس مؤثرًا فيه كعلمه سبحانه بنفسه وما يجب له من صفات الكمال.

وكذا من علم المخلوق ما هو مؤثر في معلومه، كعلمه بما يريد فعله من قيام أو صلاة أو كتابة ونحو ذلك، ومنه ما لا يؤثر، كعلمه بوحدانية الله وأسمائه وصفاته وصدق رسله وبملائكته وكتبه وغير ذلك، فإن هذه المعلومات ثابتة في نفسها سواء علمها أو لم يعلمها،

---

(١) انظر: درء التعارض (١/ ٨٨) و(٩/ ٣٩٠-٣٩٢) و(١٠/ ١١٢)، وجامع الرسائل (١/ ١٧٢) و(٢/ ٣٩٥-٣٩٦)، ومجموع الفتاوى (١٩/ ١٢٩-١٣٠) ومفتاح دار السعادة (١/ ٣١٤-٣١٥).

فهي مستغنية عن علمه بها[(١)].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ -بعد كلامه عن انقسام علمنا إلى مؤثر وغير مؤثر-: «وهذا التقسيم ثابت في علم الله تعالى؛ فإنه يعلم نفسه، ويعلم مخلوقاته أيضًا، والأول علم بموجود، والثاني علم بمقصود»[(٢)].

وكل من هذين القسمين مستلزم للآخر؛ بمعنى أنهما يجتمعان في كل علم.

أما استلزام العلم الخبري النظري للعلم العملي؛ فلأن العلم لا بد أن يتبعه أثر ما وعمل ما على العالِم، من حب أو بغض أو غيرهما، فيكون -مع كونه تابعًا للمعلوم- متبوعًا مؤثرًا من هذه الجهة، لكن لا يجب أن يكون تأثيره في نفس المعلوم، بل يكون في أحوال تتعلق بالمعلوم من حب أو بغض أو إرادة ونحو ذلك.

مثاله: العلم بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو علم خبري تابع للمعلوم، فمن آمن بالله فأحبه؛ كان علمه مؤثرًا، لكن تأثيره ليس في نفس المعلوم، وإنما في محبته وإرادته، وكذا العلم بالشيطان؛ هو علم خبري تابع غير مؤثر فيه، لكنه مؤثر في بغضه وكراهيته لمن عرفه.

وأما استلزام العلم العملي للعلم الخبري النظري؛ فلأن العلم العملي لا يكون مؤثرًا في وجود المعلوم إلا إذا كان المعلوم متصَوَّرًا في ذهن العالم قبل وجوده في الخارج، فإن الفعل الاختياري يتبع الإرادة، والإرادة تتبع المراد؛ فلا بد أن يتصور الفاعل المراد قبل قصد الفعل الذي هو سبب إليه، فهو من هذه الحيثية علم نظري، فكل علم عملي فهو مسبوق بعلم نظري قائم في نفس العالم، فقد يكون ثبوت المعلوم في ذهن العالم سابقًا لوجوده في الخارج، وقد يكون وجوده في الخارج سابقًا لتصوره، أو بدون تصوره، وهذا هو مورد التقسيم.

(١) انظر: درء التعارض (١/ ٨٨).

(٢) جامع الرسائل (٢/ ٣٩٦).

ومن هذا يتبين أن لكل علم أثرًا في نفس العالم، وأن كل علم هو تابع مطابق للمعلوم، وإن كان بعضه سابقًا، وبعضه تابعًا تبع التأخر والتأثر(١).

ولا ريب أن إثبات التأثير للعلم يقتضي كونه سببًا فيه، سواء عبر عن ذلك بلفظ السببية أو الشرطية أو نحو ذلك مما يقتضي توقف حصول المعلوم عليه.

ولذلك قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «العلم أبدًا تابع للمعلوم مطابق له، ثم قد يكون سببًا في وجود المعلوم ... وقد لا يكون سببًا»(٢).

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد يجوز أن يقال: كله علم فهو تابع للمعلوم مطابق، سواء كان سببًا في وجود المعلوم أو لم يكن»(٣).

وكل من القسمين صفة كمال وعدمه من أعظم النقص(٤).

ومن مسائل هذه القاعدة: إن إثبات سببية العلم لا يعني أنه مقتض للمعلوم موجب له بمجرده، بل هو شرط أو جزء سبب، فليس هو وحده موجبًا لوجود المعلوم بلا قدرة ولا إرادة وعمل، بل لا بد مع العلم به من إرادته والقدرة عليه، وإن كان العلم سابقًا عليهما(٥).

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن المعلوم أن نفس العلم بالمعلومات لا يغني عن إرادة ذلك والقدرة عليه، فمن ادعى أن مجرد العلم كاف في حصول المعلومات كان مكابرًا مباهتًا»(٦).

فالحاصل أن العلم قسمان: سبب في وجود المعلوم، وغير سبب، والله أعلم.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٩/ ١٣٠-١٣٢)، وجامع الرسائل (٢/ ٣٩٥-٣٩٦).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥١٠).

(٣) مجموع الفتاوى (١٩/ ١٣٠).

(٤) انظر: مفتاح دار السعادة (١/ ٣١٥).

(٥) انظر: جامع الرسائل (١/ ١٧٢)، وبيان تلبيس الجهمية (١/ ٥١١-٥١٢).

(٦) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥١٢)، وانظر: درء التعارض (١٠/ ١١٢).

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

الخلاف في هذه القاعدة مع طائفتين: المتكلمين والفلاسفة.

أما **المتكلمون** فذهبوا إلى أن العلم ليس سببًا لوجود المعلوم، بل هو تابع له على ما هو عليه ولا تأثير له فيه.

صرح بذلك عدد من أئمتهم، فقال الغزالي: «العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه، ولا يؤثر فيه ولا يغيره»(١).

وقال الجُوَيني(٢): «وتعلق العلم بالمعلوم لا يغيره ولا يوجبه، بل يتبعه في النفي والإثبات، ولو كان العلم يؤثر في المعلوم؛ لما تعلق العلم بالقديم سبحانه وتعالى»(٣).

وقال الرازي: «العلم يتبع المعلوم على ما هو عليه»(٤).

وقال الزمخشري: «العلم تابع للمعلوم لا يتعلق به إلا على ما هو عليه»(٥).

بل قد حكى الشهرستاني اتفاق المتكلمين على ذلك، فقال: «ولذلك اتفق المتكلمون بأسرهم على أن العلم يتبع المعلوم فيتعلق به على ما هو به، ولا يكسبه صفةً ولا يكتسب

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (١٠١)، وانظر: المستصفى (١/ ٢٩٠).

(٢) هو: أبو المعالي، عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله الجويني النيسابوري الأشعري، المعروف بإمام الحرمين، شيخ الشافعية، ولد سنة (٤١٩هـ)، من كتبه: «العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية»، و«نهاية المطلب في دراية المذهب»، مات سنة (٤٧٨هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٦٨)، وطبقات الشافعية الكبرى (٥/ ١٦٥).

(٣) البرهان (١/ ١٠٥).

(٤) مفاتيح الغيب (١٩/ ٧٥)، وانظر: المحصول (٢/ ٢١٦).

(٥) الكشاف (٤/ ٥٠٥).

عنه صفةً»(١).

وذهب **الفلاسفة** إلى أن علم الله سبحانه سبب في وجود المعلوم، وأن هذا العلم بمجرده هو الموجب لوجود المخلوقات، وليس للمشيئة والقدرة في ذلك مدخل.

قال ابن سينا: «الصور العقلية قد يجوز بوجه ما أن تُستفاد من الصور الخارجية، مثلًا كما تستفيد صورة السماء من السماء، وقد يجوز أن تسبق الصورة أولًا إلى القوّة العاقلة، ثم يصير لها وجود من خارج، مثل ما تعقل شكلًا ثم تجعله موجودًا، ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكلّ على الوجه الثاني»(٢).

وهذا تصريح واضح في أنّ علم الله سبحانه علم فعلي لا انفعالي، فقد قال الطوسي في شرحه: «فقسم المفعولات إلى ما تكون عللًا لوجود الأعيان الخارجية التي هي صورها، كتعقل الإنسان عملًا غريبًا لم يسبقه أحد إليه، وإيجاد ما يعقله بعد ذلك، ويسمى علمًا فعليًّا، وإلى ما تكون معلولات الأعيان الخارجية كتعقل الإنسان شيئًا شاهد صورته، ويسمى علمًا انفعاليًّا. ونفى المصنف الثاني عن الأول تعالى، لامتناع انفعاله عن غيره»(٣).

وقال الشهرستاني: «ومن مذهبهم [أي الفلاسفة] أنه ليس علم الباري تعالى علمًا انفعاليًّا -أي تابعًا للمعلوم-، بل علمه علم فعلي فهو من حيث هو فاعل عالم وعلمه هو الذي أوجب الفعل»(٤).

والرد على هاتين المقالتين من وجوه:

الأول: أن تقسيم العلم إلى سببي وغير سببي أمر معلوم ببداهة العقل، فكل أحد

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام (٧٠).

(٢) الإشارات والتنبيهات (٣/ ٢٧٥-٢٧٦).

(٣) شرح الطوسي بهامش الإشارات والتنبيهات (٣/ ٢٧٦).

(٤) الملل والنحل (١/ ٨٢).

يدرك أن العلم ببعض الأشياء كأخبار من سلف من الأمم ليس سببًا في وجود هذا المعلوم بضرورة العقل، إذ هو سابق في وجوده، ويدرك كذلك أن من العلم ما هو شرط في حصول المعلوم، كبناء دار؛ فلا يمكن لأحد أن يبني بيتًا وهو جاهل بصناعة البناء.

الثاني: أن الفلاسفة في نفيهم للعلم غير السببي، وكذا المتكلمون في نفيهم للعلم السببي كلاهما معترف ضمنًا بالقسمة، وإن عبَّر بنفيها، وإن أنكروها فهي لازمة لهم.

فمن يقر من الفلاسفة بأن الله سبحانه يعلم نفسه -وهم أكثر الفلاسفة[١]- يلزمه أن يقر بأن علمه سبحانه بها ليس سببًا فيها، لأن ذاته سبحانه غير مخلوقة.

وأما المتكلمون فإنهم يقرون بأن العلم بالشيء الذي سيفعله الفاعل شرط في حصول ذلك الشيء، وإذا كان شرطًا في حصوله فهو سبب مؤثر فيه، ولذلك فإنهم يستدلون على ثبوت العلم للرب سبحانه بدليل الإحكام والإتقان[٢]، فلو لم يكونوا مقرين بوجود هذا القسم لما صحَّ لهم الاستدلال كما لا يخفى.

ولذلك وُجد من علماء الكلام من نص على القسمين، كما فعل الإِيجِي[٣] في «المواقف»، فقد قال: «العلم إما فعلي كما نتصور أمرًا ثم نوجده، وإما انفعالي كما يوجد أمر ثم نتصوره، فالفعلي قبل الكثرة، والانفعالي بعدها»[٤].

---

(١) انظر: تلبيس إبليس (١/ ٣٢٥).

(٢) انظر مثلًا: شرح الأصول الخمسة (١٥٦)، وشرح العقائد النسفية (٣٦)، وشرح السنوسية (٩٣)، وتحفة المريد (١٢٧).

(٣) هو: عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد، عضد الدين الإيجي الشيرازي الشافعي الأشعري، من كتبه: «المواقف في علم الكلام»، و«شرح مختصر ابن الحاجب»، مات سنة (٧٥٦هـ).
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٠/ ٤٦)، والدرر الكامنة (٣/ ٣٢٧).

(٤) المواقف (١٤٥).

وأقره على ذلك الشارح الجرجاني، والسِّيَالكوتي[١] وحسَن جَلبي[٢] في حاشيتهما عليه[٣].

ولذلك قال شيخ الإسلام: «وما أظن العقلاء من الفريقين إلا يقصدون معنى صحيحًا؛ وهو أن يشيروا إلى ما تصوروه؛ فينظر هؤلاء في أن العلم تابع لمعلومه مطابق له، ويشير هؤلاء إلى ما في حسن العلم في الجملة من أنه قد يؤثر في المعلوم وغيره ويكون سببًا له، وأن وجود الكائنات كان بعلم الله»[٤].

إلا أن إطلاق المتكلمين أحسن وأصوب من إطلاق الفلاسفة[٥].

الثالث: أن كلا العلمين السببي وغير السببي متلازمان، ويجتمعان في العلم غالبًا أو دائمًا كما تقدم، وهذه القسمة الحاصلة إنما كانت نتيجة لكون ثبوت المعلوم في نفس العالم وتصوره قد يكون سابقًا لوجوده في الخارج، كتصور أحدنا لأقواله وأفعاله، وقد يكون وجوده الخارجي هو السابق، فلا يتأتى لأحد -والحال هذه- إنكار أحدهما، بل يلزم الإقرار بهما معًا.

---

(١) هو: عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السيالكوتي البنجابي، من كتبه: «عقائد السيالكوتي»، و«زبدة الأفكار»، مات سنة (١٠٦٧هـ).

انظر: الأعلام للزركلي (٣/ ٢٨٣)، ومعجم المؤلفين (٢/ ٦٠).

(٢) هو: حسن جلبي بن محمد شاه بن حمزة، بدر الدين الرومي الحنفي، ويعرف بالفناري، من تصانيفه: «حاشية على شرح صدر الشريعة»، و«حاشية على شرح الشريف الجرجاني لمواقف الإيجي»، مات سنة (٨٨٦هـ).

انظر: الضوء اللامع (٣/ ١٢٧)، الفوائد البهية (٦٤).

(٣) شرح المواقف للجرجاني مع حاشيتي السيالكوتي والجلبي (٦/ ٤٣).

(٤) مجموع الفتاوى (١٩/ ١٣٠).

(٥) انظر: درء التعارض (٩/ ٣٩٢)، ومجموع الفتاوى (١٩/ ١٣٠).

وأما زعم الفلاسفة بأن العلم موجب لوجود المعلوم بدون القدرة والمشيئة فباطل، إذ يلزم عليه قدم المخلوقات، لأن علمه سبحانه أزلي، فإذا كان وجود المخلوقات غير مشروط بالقدرة والإرادة، والعلم أزلي؛ فالمخلوقات أزلية، وهذا باطل بالضرورة، ثم إن تأثير القدرة والمشيئة في وجود المراد أظهر من تأثير العلم[1]، فلا يصح نفي سببيتهما، وهذا معلوم لكل أحد، والله أعلم.

---

(١) انظر: درء التعارض (٩/ ٣٩١).

المبحث السابع

«ما كُتب في اللوح المحفوظ ثابت لا يتغير، وما كُتب في صحف الملائكة يقع فيه المحو والإثبات»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث السابع: «ما كُتب في اللوح المحفوظ ثابت لا يتغير، وما كُتب في صحف الملائكة يقع فيه المحو والإثبات».

تتضمن هذه القاعدة مسألة مهمة تتعلق بمرتبتي العلم والكتابة -وهي ألصق بمرتبة الكتابة-، وهي مسألة المحو والإثبات في المقادير(١).

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

ويكون في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والجواب المحقق: أن الله يكتب للعبد أجلًا في صحف الملائكة؛ فإذا وصل رحِمه زاد في ذلك المكتوب، وإن عمل ما يوجب النقص نقص من ذلك المكتوب»(٢).

وقال ابن العربي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الحكمة في كون الملك يكتب ذلك كونه قابلًا للنسخ والمحو والإثبات، بخلاف ما كتبه الله تعالى فإنه لا يتغير»(٣).

وقال البيهقي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الله جل ثناؤه قد كتب ما يصيب عبدًا من عباده من البلاء والحرمان والموت وغير ذلك، وأنه إن دعا الله تعالى أو أطاعه في صلة الرحم وغيرها لم يصبه ذلك البلاء، ورزقه كثيرًا وعمره طويلًا، وكتب في أم الكتاب ما هو كائن من

(١) في هذا الموضوع بحث مفرد هو: «المحو والإثبات في المقادير» للدكتور عيسى السعدي، وقد استفدت منه في مواضع من هذا المبحث.

(٢) مجموع الفتاوى (١٤/ ٤٩٠-٤٩١)

(٣) فتح الباري (١١/ ٤٨٥).

الأمرين، فالمحو والإثبات يرجع إلى أحد الكتابين كما أشار إليه ابن عباس(١)، والله أعلم»(٢).

وقال الذهبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن الدعاء بطول البقاء قد صح؛ دعا الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لخادمه أنس بطول العمر(٣)، والله يمحو ما يشاء ويثبت، فقد يكون طول العمر في علم الله مشروطًا بدعاء مجاب، كما أن طيران العمر قد يكون بأسباب جعلها من جور وعسف، و(**لا يرد القضاء إلا الدعاء**)(٤)، والكتاب الأول فلا يتغير»(٥).

وقال الشوكاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «تطويل العمر وتقصيره هما بقضاء الله وقدره؛ لأسباب تقتضي التطويل وأسباب تقتضي التقصير.

فمن أسباب التطويل: ما ورد في صلة الرّحم عن النبيّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ونحو ذلك، ومن أسباب التقصير الاستكثار من معاصي الله ﷻ، فإذا كان العمر المضروب للرجل مثلًا سبعين سنة؛ فقد يزيد الله له عليها إذا فعل أسباب الزيادة، وقد ينقصه منها إذا فعل أسباب النقصان، والكلّ في كتاب مبين»(٦).

---

(١) انظر ما يأتي ص (١٧٩).

(٢) القضاء والقدر (١/ ٤٨٥).

(٣) سيأتي تخريجه ص(٢٠٢).

(٤) سيأتي تخريجه ص(١٨١).

(٥) سير أعلام النبلاء (٨/ ٢١٩-٢٢٠).

(٦) فتح القدير (٤/ ٤٥١).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

تضمنت هذه القاعدة مسألتين:

الأولى: أن ما في اللوح المحفوظ لا يقبل المحو والإثبات.

الثانية: وقوع ذلك في صحف الملائكة.

فأدلة الأولى: هي كل دليل دل على الفراغ من المقادير، مثل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: **(يا أبا هريرة، جفَّ القلم بما أنت لاقٍ، فاختصِ على ذلك أو ذَر)** [(١)].

ومثل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: **(يا غلام! إني أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجدْه تُجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء؛ لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء؛ لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام وجفَّت الصحف)**[(٢)].

وحديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: جاء سُراقة بن مالك بن جُعشُم؛ قال: يا رسول الله! بَيِّن لنا ديننا كأنا خلقنا الآن، فيمَ العمل اليوم؟ أفيما جفت به الأقلام وجَرَت به المقادير، أم فيما نستقبل؟ قال: **(لا؛ بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير)** قال: ففيم العمل؟ قال: زهير: ثم تكلم أبو الزبير بشيء لم أفهمه، فسألت: ما قال؟ فقال: «**اعملوا فكل ميسر**)[(٣)].

وأما أدلة الثانية؛ فيمكن تقسيمها إلى قسمين:

أدلة على ذات المحو والإثبات؛ وتتضمن إثبات المحو والإثبات:

---

(١) رواه البخاري: كتاب النكاح، باب ما يُكره من التبتل والخصاء (٧/ ٤) ح (٥٠٧٦).

(٢) تقدم تخريجه ص (٨٦)، وهو صحيح.

(٣) تقدم تخريجه ص (٨٧)، وهو صحيح.

كما في قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩].

فجمع سبحانه في هذه الآية بين وقوع المحو والإثبات فيما دون اللوح المحفوظ، وبين عدمه فيه، كما قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وعكرمة رَحِمَهُ اللَّهُ: «كتابان: كتاب يمحو منه ما يشاء ويثبت، وعنده أمّ الكتاب»[1].

قال ابن أبي العز رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقيل الزيادة والنقصان في الصحف التي في أيدي الملائكة، وحُمل قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ۝٣٨ يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٨ - ٣٩] على أن المحو والإثبات من الصحف التي في أيدي الملائكة، وأن قوله: ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾: اللوح المحفوظ. ويدل على هذا الوجه سياق الآية، وهو قوله: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾، ثم قال: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾، أي: من ذلك الكتاب، ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾، أي: أصله، وهو اللوح المحفوظ»[2].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [فاطر: ١١] على الراجح في تفسيرها، فيكون مرجع الضمير في قوله: ﴿مِنْ عُمُرِهِۦٓ﴾ إلى المعمر نفسه، أي وما ينقص من عمره على الحقيقة، فالمراد بالنقص: النقص من العمر المكتوب، كما يراد بالزيادة: الزيادة في العمر المكتوب.

قال الشوكاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «والأولى أن يقال: ظاهر النظم القرآني أن تطويل العمر وتقصيره هما بقضاء الله وقدره؛ لأسباب تقتضي التطويل وأسباب تقتضي التقصير.

فمن أسباب التطويل: ما ورد في صلة الرّحم عن النبيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ونحو ذلك، ومن

---

(١) رواهما ابن جرير (١٣/ ٥٦٢).

(٢) شرح الطحاوية (١/ ١٣١-١٣٢).

أسباب التقصير الاستكثار من معاصي الله ﷻ، فإذا كان العمر المضروب للرجل مثلًا سبعين سنة؛ فقد يزيد الله له عليها إذا فعل أسباب الزيادة، وقد ينقصه منها إذا فعل أسباب النقصان، والكلّ في كتاب مبين»[(١)].

أدلة على أسباب المحو والإثبات:

كتقوى الله وطاعته، وصلة الرحم، وحسن الخلق، وحسن الجوار، والدعاء، والبرّ.

كما في قوله تعالى: ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ۝٣ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [نوح: ٣-٤].

فجعل سبحانه عبادته وطاعته سببًا لزيادة العمر، والمعنى: «يؤخر موتكم إلى الأمد الأقصى الذي قدره الله لكم بشرط الإيمان والطاعة، فوق ما قدره لكم على تقدير بقائكم على الكفر والعصيان»[(٢)].

وقال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال ابن عباس: أي ينسئ في أعماركم، ومعناه أن الله تعالى كان قضى قبل خلقهم أنهم إن آمنوا بارك في أعمارهم، وإن لم يؤمنوا عوجلوا بالعذاب»[(٣)].

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «والعمر يطول والرزق يبسط بالتوبة والاستغفار والعمل الصالح، كما أن الهلاك والإغراق استحقه قوم نوح بالكفر والتكذيب»[(٤)].

---

(١) فتح القدير (٤/ ٤٥١)، وانظر: مجموع الفتاوى (١٤/ ٤٩٠)، وقد شنَّع الشوكاني في قطر الولي (٥٠٦-٥٠٧) على من فسره بغير ذلك بعبارات شديدة لا يوافق عليها، ولكلتا هاتين الآيتين أقوال أخرى في تفسيرها؛ ستأتي مع مناقشتها.

(٢) فتح القدير (٥/ ٣٩٤).

(٣) تفسير القرطبي (٢١/ ٢٥١).

(٤) مختصر الفتاوى المصرية للبعلي (٢٤٩).

وحديث أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال سمعت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: **(من أحب أن يُبسط له في رزقه، وينسأ له في أثره فليَصِل رَحِمَه)**[(١)].

وحديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **(صلة الرحم وحسن الخلق وحسن الجوار يعمران الديار، ويزيدان في الأعمار)**[(٢)].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن الله أمر الملك أن يكتب له أجلًا، وقال: إن وصل رحمه زدته كذا وكذا، والملك لا يعلم أيزداد أم لا، لكن الله يعلم ما يستقر عليه الأمر فإذا جاء ذلك لا يتقدم ولا يتأخر»[(٣)].

وقال أيضًا: «والجواب المحقق: أن الله يكتب للعبد أجلًا في صحف الملائكة؛ فإذا وصل رحمه زاد في ذلك المكتوب، وإن عمل ما يوجب النقص نقص من ذلك المكتوب»[(٤)].

وحديث ثوبان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **(لا يرد القدر إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر)**[(٥)].

قال البيهقي رَحِمَهُ اللَّهُ -بعد أن ساق جملة من الأحاديث في هذا المعنى-: «والمعنى في

---

(١) رواه البخاري: كتاب الأدب، باب من بسط له في الرزق بصلة الرحم (٨/ ٥) ح (٥٩٨٦)، ومسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب صلة الرحم وتحريم قطيعتها (٤/ ١٩٨٢) ح (٢٥٥٧)، ورواه البخاري في الباب السابق (٨/ ٥) ح (٥٩٨٥) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) رواه أحمد (٤٢/ ١٥٣) ح (٢٥٢٥٩)، وصححه الألباني الصحيحة ح (٥١٩).

(٣) مجموع الفتاوى (٨/ ٥١٧).

(٤) مجموع الفتاوى (١٤/ ٤٩٠-٤٩١)

(٥) رواه أحمد (٣٧/ ٦٨) ح (٢٢٣٨٦)، والترمذي: أبواب القدر، باب ما جاء لا يرد القدر إلا الدعاء (٤/ ١٨) ح (٢١٣٩)، وابن ماجه: المقدمة، باب في القدر (١/ ١١١) ح (٩٠)، وصححه الألباني في الصحيحة ح (١٥٤).

هذا أن الله جل ثناؤه قد كتب ما يصيب عبدًا من عباده من البلاء والحرمان والموت وغير ذلك، وأنه إن دعا الله تعالى أو أطاعه في صلة الرحم وغيرها لم يصبه ذلك البلاء، ورزقه كثيرًا وعمره طويلًا، وكتب في أم الكتاب ما هو كائن من الأمرين، فالمحو والإثبات يرجع إلى أحد الكتابين كما أشار إليه ابن عباس، والله أعلم»[1].

وغير ذلك من الأدلة، وسيأتي شيء منها في غضون الشرح بإذن الله.

(1) القضاء والقدر (1/ 485).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

البحث في هذه القاعدة هو في مسألة المحو والإثبات في المقادير، وأن ذلك واقع في صحف الملائكة دون اللوح المحفوظ، ويتضمن البحث كذلك بيان متعلق المحو والإثبات.

ويحسُن قبل الخوض في شرح هذه القاعدة بيانُ المراد بالمحو والإثبات.

فالمحو: إزالة الشيء والذهاب به، والمحو لكل شيء يذهب أثره[(١)].

والإثبات: ضده، وهو إقامة الشيء وإدامته، وعدم إزالته[(٢)].

وكل من المحو والإثبات من أفعال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، كما في قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩].

وكذا قوله: ﴿وَيَمْحُ ٱللَّهُ ٱلْبَٰطِلَ وَيُحِقُّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [الشورى: ٢٤].

وقوله: ﴿فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: ١٢].

وهما من الصفات الفعلية اللائقة بعظمته وجلاله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

ومذهب أهل السنة والجماعة أن المحو والإثبات واقعان في المقادير، والخلاف بينهم في مسألتين:

الأولى: محل المحو والإثبات.

الثانية: متعلق المحو والإثبات.

أما المسألة الأولى: -وهي المسألة الأساسية في القاعدة-، فهم فيها على قولين:

القول الأول: أن المحو والإثبات واقع في صحائف الملائكة فحسب، وأما اللوح

---

(١) انظر: تهذيب اللغة (٥/ ٢٧٧)، ولسان العرب (٢٠/ ١٣٩)، مادة: (محو).

(٢) انظر: تهذيب اللغة (١٤/ ٢٦٧)، والمفردات (١٧١)، مادة: (ثبت).

المحفوظ فلا محو فيه ولا إثبات.

القول الثاني: أن المحو والإثبات واقع في كليهما.

فاتفق الفريقان على وقوعه في الصحف واختلفا في وقوعه في اللوح.

والمراد بالصحف: صحف التقدير العمري، وصحف التقدير الحولي في ليلة القدر.

مع التنبيه على أن أهل السنة مجمعون على أن علم الله سبحانه لا محو فيه ولا إثبات.

أما وقوعه في صحف الملائكة؛ فيدل عليه ما تقدم من أدلة على وقوع المحو والإثبات.

وأما منع وقوعه في اللوح المحفوظ -وهو ما ذهب إليه أصحاب القول الأول-؛ فيدل عليه:

أولًا: قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩].

عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه قال في هذه الآية: «كتابان: كتاب يمحو منه ما يشاء ويثبت، وعنده أم الكتاب»، ومثله عن عكرمة[١].

وقال الربيع: «﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾: أي: أصل الكتاب، وهو اللوح المحفوظ الذي لا يبدَّل ولا يغير».

وقال ابن زيْد[٢]: «﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾: لا يُغير ولا يُبدل»[٣].

(١) تقدم تخريجها ص (١٧٩).

(٢) هو أبو الشعثاء، جابر بن زيد الأزدي اليحمدي مولاهم، البصري، كان عالم أهل البصرة في زمانه، يعد مع الحسن وابن سيرين وهو من كبار تلامذة ابن عباس، ولد سنة (٢١هـ)، قال عمرو بن دينار: «ما رأيت أحدًا أعلم من أبي الشعثاء»، وقال عزرة الكوفي: «قلت لجابر بن زيد: إن الإباضية يزعمون أنك منهم قال: أبرأ إلى الله منهم»، مات سنة (٩٣هـ).

انظر: الطبقات الكبرى (٩/ ١٧٩)، والتاريخ الكبير (٢/ ٢٠٤)، وسير أعلام النبلاء (٤/ ٤٨١).

(٣) تفسير الطبري (١٣/ ٥٦٧).

وقال السُّدي: «﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾: يقول: عنده الذي لا يُبدل».

قال الحافظ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالذي في علم الله لا يتقدم ولا يتأخر، والذي في علم الملك هو الذي يمكن فيه الزيادة والنقص، واليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩]، فالمحو والإثبات بالنسبة لما في علم الملك، وما في أم الكتاب هو الذي في علم الله تعالى؛ فلا محو فيه البتة»(١).

وقال السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾: من الأقدار، ﴿وَيُثۡبِتُ﴾: ما يشاء منها، وهذا المحو والتغيير في غير ما سبق به علمه وكتبه قلمه؛ فإن هذا لا يقع فيه تبديل ولا تغيير، لأن ذلك محال على الله، أن يقع في علمه نقص أو خلل ولهذا قال: ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ أي: اللوح المحفوظ الذي ترجع إليه سائر الأشياء، فهو أصلها، وهي فروع له وشعب، فالتغيير والتبديل يقع في الفروع والشعب، كأعمال اليوم والليلة التي تكتبها الملائكة، ويجعل الله لثبوتها أسبابًا ولمحوها أسبابًا، لا تتعدى تلك الأسباب ما رُسم في اللوح المحفوظ»(٢).

وهذا الاستدلال مستقيمٌ، سواء قيل إن ﴿أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ هو اللوح المحفوظ -كما هو الراجح وهو المأثور عن ابن عباس وعكرمة-، أو قيل إنه علم الله سبحانه، يوضحه:

ثانيًا: أنه قد وقع الإجماع على أن علم الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ لا محو فيه ولا إثبات، والذي في اللوح المحفوظ هو من علم الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، وعليه فلا محو فيه ولا إثبات أيضًا.

دل على هذا حديث عبد الله بن عمرو قال: سمعت رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ يقول: **(إن**

(١) فتح الباري (١٠/ ٤١٦).

(٢) تفسير السعدي (٢/ ٨٣٦).

الله خلق خلقه في ظلمة فألقى عليهم من نوره؛ فمن أصابه من ذلك النور اهتدى، ومن أخطأه ضل)، فلذلك أقول جف القلم على علم الله[(١)].

فجعل عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا المكتوب في اللوح المحفوظ هو علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

ثالثًا: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد أخبر بجفاف القلم وأن الأمر قد فُرغ منه، وإذا جف قلم اللوح فلا محو في اللوح ولا إثبات.

كما في حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وفيه: (**يا أبا هريرة، جفَّ القلم بما أنت لاقٍ، فاختصِ على ذلك أو ذَر**).

وحديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وفيه: (**واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء؛ لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء؛ لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام وجفَّت الصحف**).

وحديث سُراقة بن مالك بن جُعشُم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين قال: يا رسول الله! بَيِّن لنا ديننا كأنا خلقنا الآن، فيمَ العمل اليوم؟ أفيما جفت به الأقلام وجَرَت به المقادير، أم فيما نستقبل؟ قال: (**لا؛ بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير**). وقد تقدمت قريبًا[(٢)] ... إلى غير ذلك من الأحاديث.

قال ابن رجب رَحِمَهُ اللَّهُ في حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «هو كنايةٌ عن تقدُّم كتابة المقادير

---

(١) رواه أحمد (١١/ ٢١٩) ح (٦٦٤٤)، والترمذي: أبواب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة (٤/ ٣٨٢) ح (٢٦٤٢)، وصححه الألباني في ظلال الجنة ح (٢٤١)، وبوَّب البخاري: «باب جف القلم على علم الله» أورد تحته حديث عمران بن حصين قال: قال رجل: يا رسول الله، أيُعرف أهل الجنة من أهل النار؟ قال: (**نعم**)، قال: فلم يعمل العاملون؟ قال: (**كل يعمل لما خلق له، أو لما يسر له**) (٨/ ١٢٢) ح (٦٥٩٦).

(٢) انظر ص (١٧٨).

كلِّها، والفراغ منها من أمدٍ بعيدٍ، فإنَّ الكتابَ إذا فُرِغَ من كتابته ورفعت الأقلامُ عنه وطال عهده؛ فقد رُفعت عنه الأقلام، وجفت الأقلام التي كتب بها مِنْ مدادها، وجفت الصَّحيفة التي كتب فيها بالمداد المكتوب به فيها، وهذا من أحسن الكنايات وأبلغِها»(١).

رابعًا: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد أخبر في أحاديث عدة أن القلم جرى بكل ما هو كائن إلى يوم القيامة، كما في حديث عبادة بن الصامت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وفيه (**إن أول ما خلق الله القلم فقال له: اكتب، قال: رب وماذا أكتب؟ قال: اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة**)(٢)، وفي لفظ: (**اكتب القدر؛ ما كان وما هو كائن إلى الأبد**)(٣)، وفي لفظ: (**فجرى بما هو كائن إلى الأبد**)(٤).

وهذا المحو والإثبات الواقعين في القدر لا يخلو إما أن يكونا مما سُطر في اللوح المحفوظ، أولا يكونا، والثاني باطل قطعًا لمخالفته للعموم الوارد في الأحاديث السابقة، فيلزم أنه موجود فيه.

وإذا تقرر وجوده فيه فأي شيء سيمحى أو يثبت فيه؟

فالموجود في اللوح المحفوظ: القدر المشروط، والقدر النهائي، وهو ما يعبر عنه بالقدر المعلق أو المقيد، والقدر المثبت أو المطلق أو المبرم كما سيأتي بيانه.

خامسًا: قوله سبحانه: ﴿ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴾ [البروج: ٢٢]، على قراءة من قرأ ﴿ مَّحْفُوظٍ ﴾ بالخفض على أنه صفة للوح(٥).

---

(١) جامع العلوم والحكم (٣٦٢-٣٦٣)

(٢) تقدم تخريجه ص (٣٢).

(٣) رواه الترمذي (٤/ ٢٩) ح (٢١٥٥)، وانظر: صحيح الترمذي ح (٢١٥٥)

(٤) رواه كذلك الترمذي (٥/ ٣٤٨) ح (٣٣٢٠)، وانظر: صحيح الترمذي ح (٣٣١٩).

(٥) وهم الجميع سوى نافع، انظر: الحجة في القراءات السبع (٣٦٨).

فوصف اللوح بالحفظ، وهذا يعم الحفظ من التغيير والتبديل والمحو والإثبات.

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «في لوح محفوظ من الزيادة فيه والنقصان منه عما أثبته الله فيه»[1].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «أي هو في الملأ الأعلى؛ محفوظ من الزيادة والنقص والتحريف والتبديل»[2].

سادسًا: أنه يلزم على القول بوقوع المحو والإثبات في اللوح المحفوظ لازم باطل، وهو نسبة البداء إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى[3]، إذ المكتوب في اللوح علمه سبحانه -كما تقدم-، فإذا جاز التغيير في علمه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فهذا هو عين البداء.

وقد اعترض القائلون **بوقوع المحو والإثبات في اللوح** - وهو ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني- على هذه الأدلة بثلاثة اعتراضات:

الاعتراض الأول: أن المكتوب في صحف الملائكة هو ما في اللوح المحفوظ، فصحف التقدير السنوي تنسخها الملائكة من اللوح المحفوظ، وصحف التقدير العمري تعرض على اللوح المحفوظ فتكون مطابقة لما فيه.

قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في قوله تعالى: ﴿ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴾ [الدخان: ٤]، قال: «يكتب من أم الكتاب في ليلة القدر ما يكون في السنة من رزق أو موت أو حياة أو مطر، حتى يكتب الحاج يحج فلان ويحج فلان»[4].

---

(١) تفسير الطبري (٢٤/ ٢٨٦).

(٢) تفسير ابن كثير (١٤/ ٣١٤).

(٣) سيأتي تعريف البداء ص (٢١٢).

(٤) تفسير ابن أبي حاتم (١٠/ ٣٢٨٧).

وتقدم أن هذه المقادير تفصيل مما في اللوح المحفوظ[١]، كما هي دلالة تسميته بأم الكتاب، لأن أم كل شيء: أصله وعماده، ومنه قولهم لمكة: أم القرى[٢].

فإذا قلنا أن بوقوع المحو والإثبات فيها؛ لزمنا القول بوقوعهما فيه حتمًا.

والجواب عليه: أنه لا شك أن ما في صحف الملائكة موجود في اللوح المحفوظ، لأن اللوح المحفوظ كُتب فيه كل شيء على التفصيل، سواء ما يتعلق ببني آدم أو بغيرهم، بل قد كتب فيه ما يتعلق بما يقوله الرب سُبْحَانَهُوَتَعَالَى وما يفعله، وما يكون بقوله وفعله، وكتب فيه أيضًا مقتضى أسمائه وصفاته وآثارها كما تقدم[٣].

لكن محل النزاع هنا: هل الذي في اللوح المحفوظ هو فقط ما في هذه الصحف، أم أن فيه زيادة عليها؟

هذه المسألة تتضح ببيان مسألة أخرى: وهي انقسام المكتوب في اللوح إلى قدر معلق، وقدر مبرم، فالقدر قدران:

الأول: القدر المثبت، أو المطلق، أو المبرم: وهو ما في اللوح المحفوظ دون غيره من الصحف، وهو ما علمه الله أنه يقع، وهو مستقر الأمر الذي يعلمه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى ولا تعلمه الملائكة، وهذا القدر ثابت لا يتغير؛ فلا محو فيه ولا إثبات.

الثاني: القدر المعلق، أو المقيد: وهو المعلق بالأسباب التي هي من جملة ما قدره الله وكتبه، وهو ما يوجد في صحف الملائكة - مع وجوده في اللوح-.

كأن يقال للملَك: إن عمر فلان مائة سنة إن وصل رحمه وستون إن قطعها، وقد سبق

(١) انظر ما تقدم ص (١٠٠).

(٢) القاموس المحيط (٤/ ٧٥).

(٣) انظر ما تقدم ص (٩٢).

في علم الله أنه يصل أو يقطع، وهذا هو الذي يدخله المحو والإثبات[(١)].

فثبت بهذا أن ما في الصحف مطابق لما في اللوح، إلا أنه مقيد بأسبابه، وما في اللوح شامل لهذا ولما يستقر عليه الأمر، فلا إشكال حينئذٍ.

الاعتراض الثاني: أن القول بوقوع المحو والإثبات في اللوح قد روي عن بعض السلف.

كما روى ابن أبي شيبة[(٢)] والبيهقي في القضاء والقدر[(٣)] عن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «ما دعا عبد قط بهذه الدعوات إلا وسع الله عليه في معيشته: يا ذا المن فلا يُمَن عليك، يا ذا الجلال والإكرام، يا ذا الطول لا إله إلا أنت، ظهر اللاجئين وجار المستجيرين ومأمن الخائفين، إن كنت كتبتني عندك في أم الكتاب شقيًا فامح عني اسم الشقاء، وأثبتني عندك سعيدًا، وإن كنت كتبتني في أم الكتاب مقتَّرًا عليَّ رزقي؛ فامح حرماني وتقتير رزقي، وأثبتني عندك سعيدًا موفقًا للخير، فإنك تقول في كتابك: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩]».

والجواب عليه من وجوه:

الأول: ضعف سنده؛ فهو من رواية عبد الرحمن بن إسحاق، عن القاسم بن عبد الرحمن، عن جده عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وفيه علتان:

١) عبد الرحمن بن إسحاق؛ وهو ابن سعد بن الحارث، أبو شيبة الواسطي الأنصاري

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٤/ ٤٨٨-٤٩٢)، وفتح الباري (١٠/ ٤١٦)، وشرح صحيح مسلم (١٦/ ٣٣٠-٣٣١).

(٢) المصنف (١٥/ ١٤٢) ح (٣٠١٤٥).

(٣) (٤٨٧) ح (١٨٨).

ويقال الكوفي، متفق على ضعفه[١].

٢) الانقطاع بين القاسم وابن مسعود[٢].

وعليه فهذا الأثر لا يصح.

الثاني: على فرض ثبوته فهو معارَض بالنصوص التي دلت على أن اللوح المحفوظ لا محو فيه ولا إثبات، وقد سبقت.

الثالث: أنه مخالف لجمهور الصحابة، فإن هذا القول لم يؤثر عن أحد منهم.

وبهذا يتبين أن هذا الاعتراض غير متوجه، والله أعلم.

الاعتراض الثالث: أن ما في اللوح خرج عن الغيب لإحاطة بعض الملائكة به، فيحتمل التبديل[٣].

والجواب عليه: أن لم يثبت في شيء من النصوص أن أحدًا من الخلق يطلع على اللوح المحفوظ لا الملائكة ولا غيرهم، بل قد ثبت خلاف ذلك من وجوه:

- منها وصفه سبحانه له بالحفظ.
- وكون المكتوب فيه علم الله الذي ليس لأحد الاطلاع عليه.
- وصفه بأنه عنده، وقد تقدمت بما أغنى عن إعادتها هنا[٤].

كما أنه يلزم عليه نفي اختصاص الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالغيب وهذا باطل بالضرورة.

وأما استدلال من جوَّز اطلاع الملائكة عليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ٧٧ فِي كِتَٰبٖ

---

(١) انظر: التهذيب (٢/ ٤٨٦-٤٨٧).

(٢) انظر: جامع التحصيل (٢٥٢) رقم (٦٢٤)، والمصدر السابق.

(٣) انظر: تفسير القرطبي (١٢/ ٩٤)، وقد نقله عن الغَزْنَوي.

(٤) انظر ما تقدم ص (١٨٤) وما بعدها.

مَّكۡنُونٖ ﴿٧٨﴾ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ﴾ [الواقعة: ٧٧ - ٧٩].

على أن الكتاب المكنون هو اللوح المحفوظ، والضمير في ﴿ يَمَسُّهُۥٓ ﴾ راجع إليه، والمطهَّرون هم الملائكة.

فالجواب: أنه لا يسلم لهم صحة الاستدلال إلا بالبرهان على هذه المسائل الثلاث:

- أن المراد بالكتاب المكنون: اللوح المحفوظ.
- أن مرجع الضمير إليه.
- أن المراد بالمطهَّرين: الملائكة.

ولا سبيل لهم إلى ذلك، ففي كل منها خلاف كبير.

فقد اختلف في المراد بالكتاب المكنون، فقيل: كتاب في السماء، قاله ابن عباس.

وقيل: عند الله في صحف مطهرة، قاله ابن عباس ومالك.

وقيل هو اللوح المحفوظ، قال به جابر بن زيد وابن عباس.

وقيل: التوراة والإنجيل؛ فيهما ذكر القرآن ومن ينزل عليه، قاله عكرمة.

وقيل: الزبور، قاله السدي.

وقيل: هو المصحف الذي في أيدينا، قاله مجاهد وقتادة[١].

واختلف أيضًا في مرجع الضمير في قوله تعالى: ﴿يَمَسُّهُۥٓ﴾، فقيل يرجع إلى القرآن، والمراد: المصحف، ثم من هؤلاء من فسر المس بالمس المعنوي فقال: لا يجد طعمه ونفعه وبركته إلا المطهرون: أي المؤمنون بالقرآن، قاله الفراء وهو اختيار البخاري، أو لا يوفق للعمل به، أو لا يمس ثوابه إلا المؤمنون به، وإن كان أكثر المفسرين -كما قال الواحدي-

(١) انظر: تفسير القرطبي (٢٠/ ٢٢٠).

على أن الضمير عائد إلى الكتاب المكنون[١].

فإن كان الأول هو الصواب فلا حجة لهم، وإن كان الثاني رجعنا إلى الخلاف في المراد بالكتاب المكنون.

واختلف كذلك في المراد بالمطهرين، فقيل: الملائكة، قاله ابن عباس وسعيد بن جبير وعكرمة ومجاهد وأبو العالية وغيرهم.

وقيل: الذين طهروا من الذنوب كالملائكة والرسل، قاله ابن زيد وأبو العالية.

وقيل: لا يمسه عند الله إلا المطهرون.

وقيل: حملة التوراة والإنجيل، قاله عكرمة.

وقيل: كل من كان مطهرًا من الذنوب، رجحه ابن جرير[٢].

فإن كان غير الأول هو الصواب فلا حجة لهم، وإلا لزمهم القول بأن غير الملائكة تمسه كذلك، وهو باطل؛ وهم لا يقولون به، وإن كان الأول هو الصواب رجعنا إلى الخلاف في المراد بالكتاب المكنون أيضًا.

والقول بأن المراد بالكتاب المكنون: اللوح المحفوظ بعيد، لأنه مخالف للأدلة التي نصت على حفظ اللوح كما تقدم قريبًا، ولأن الأدلة على خلافه كما في قوله تعالى: ﴿فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ﴿١٣﴾ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ﴿١٤﴾ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ﴿١٥﴾ كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ [عبس: ١٣ - ١٦].

قال مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أحسن ما سمعت في هذه الآية: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ أنها بمنزلة الآية التي في عبس: ﴿فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ﴾ إلى قوله: ﴿كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾»[٣].

---

(١) انظر: فتح القدير (٥/ ٢١٣)، وتفسير ابن كثير (١٣/ ٣٩٠).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٢٢/ ٣٦٤-٣٦٧)، والدر المنثور (١٤/ ٢٢٠-٢٢٣).

(٣) انظر: الدر المنثور (١٤/ ٢٢٣).

قال ابن العربي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أما قول من قال: إن المراد بالكتاب: اللوح المحفوظ فهو باطل؛ لأن الملائكة لا تناله في وقت ولا تصل إليه بحال، فلو كان المراد به ذلك لما كان للاستثناء فيه محل، وأما من قال: أنه الذي بأيدي الملائكة من الصحف فإنه قول محتمل، وهو الذي اختاره مالك»[1].

وقد ذكر الألوسي في تفسيره أنه وقف على نسخة مؤلفة في هذه المسألة لبعض الأفاضل -كانت عنده وفُقدت في حادثة بغداد-، قرر فيها أنه ما من شيء إلا ويمكن تغييره وتبديله حتى القضاء الأزلي[2]، فيفهم من كلامه أنه يقول بوقوع المحو والإثبات في اللوح المحفوظ.

واختار الشوكاني كذلك هذا القول في كتابه «قطر الولي»[3].

واستدل كل منهما بأدلة ترجع -عند التأمل- إلى إثبات وقوع المحو والإثبات، وهذا القدْر لا شك فيه، لكن النزاع في محله، هل هو مقصور على الصحف، أم أنه شامل كذلك للوح.

وبعضها يرجع إلى عموم متعلق المحو والإثبات، وستأتي مناقشة هذه الأدلة إن شاء الله.

وأما المسألة الثانية: متعلق المحو والإثبات.

فالمراد بمتعلق المحو والإثبات: أي ما الذي يمحى؟

اختلف أهل السنة في هذه المسألة على سبعة أقوال، ومجمل هذه الأقوال:

١) يمحى كل شيء إلا الموت والحياة، والشقاء والسعادة؛ فإنهما قد فُرغ منهما، وهو قول ابن عباس ومجاهد.

---

(١) أحكام القرآن (٤/ ١٧٥).

(٢) انظر: روح المعاني (١٣/ ١٧٠).

(٣) انظر: (٤٩٦-٤٩٧).

٢) يمحى كل شيء إلا السعادة والشقاوة، وهو قول لابن عباس ومجاهد أيضًا.

٣) يمحى كل شيء بدون استثناء، وهو قول عمر، وابن مسعود، وكعب الأحبار، والضحاك، وأبي وائل شقيق بن سلمة.

٤) أن الذي يمحى ما ليس فيه ثواب ولا عقاب والذي يثبت ما فيه ثواب وعقاب، وهو قول الضحاك وأبي صالح.

٥) أن الذي يمحى ويثبت هو الأجل؛ يمحو من قد حان أجله، ويثبت من لم يجئ أجله إلى أجله، وهو قول الحسن.

٦) أن الذي يمحى ويثبت هي الذنوب؛ يمحوها بالمغفرة، ويثبتها بعدمها، وهو قول سعيد بن جبير.

٧) أن الذي يمحى ويثبت هو الناسخ والمنسوخ فيمحو المنسوخ ويثبت الناسخ، وهو قول ابن عباس، وسعيد بن جبير، وابن جريج، وقتادة، والقرظي، وابن زيد[١].

والأقوال الخامس والسادس والسابع: حقيقتها نفي المحو والإثبات على المعنى المراد في هذا المبحث، وسيأتي التطرق لها في مناقشة مانعي المحو والإثبات.

وأما الأقوال الأُخَر فترجع إلى ثلاثة أقوال:

الأول: العموم بدون استثناء.

الثاني: العموم مع استثناء شيء محدد، إما السعادة والشقاوة، أوهما مع الآجال.

الثالث: أن المحو والإثبات لشيء خاص وهو ما ليس فيه ثواب ولا عقاب.

أما القول الأول، فممن ذهب إليه: الشوكاني.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١٣/ ٥٥٩-٥٦٩)، وتفسير ابن كثير (٨/ ١٦٣-١٦٨)، وزاد المسير (٤/ ٣٣٧-٣٣٨).

وعند تأمل ما ورد من نصوص وآثار في ذلك -وسبق شيء منها- يلحظ أنها نصت على المحو والإثبات في ثلاثة أشياء:

- السعادة والشقاوة.
- الآجال.
- الأرزاق.

وما عداها فهو مفهومُ عموماتٍ، لا منطوقٌ صريحٌ، كالعموم في قوله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩]، وفي قوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: **(لا يرد القدر إلا الدعاء)**[(١)].

والذي يظهر قصر المحو والإثبات على هذه الكلمات الثلاث لوجوه:

أولها: النص عليها دون غيرها -كما تقدم آنفًا-.

ثانيها: أن هذه الكلمات هي التي تتعلق بالمعين من الأشخاص دون غيرها، يدل على ذلك أنها هي التي يكتبها الملَك في التقدير العمري في الرحم، وهو التقدير الخاص بالمعينين من بني آدم، فلذلك يثبت فيها المحو والإثبات في حق المعين عند إتيانه بأسبابها، يوضحه:

ثالثها: أنه لم يثبت المحو والإثبات في حق عموم الناس، وإنما ثبت في حق معينين، وكل ما يخص المعين إنما يدور على هذه الكلمات الثلاث.

ولا يعكّر على هذا التقرير ثبوته في حق قوم نوح كما في قوله تعالى: ﴿ أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ۝٣ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ [نوح: ٣ - ٤]، لأن العموم إنما هو في الخطاب؛ تمامًا كقول النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: **(من سَرَّه أن يُبسط له في رزقه، أو ينسأ له في أثره فليَصِل رَحِمَه)**[(٢)]، فإنه خطاب عام لكل الأمة، وأما المحو والإثبات فهو في حق

---

(١) تقدم تخريجه ص (١٨١).

(٢) تقدم تخريجه ص (١٨١).

المعين الذي أتى بالسبب، ولا يتوقف حصولها في حق من أتى بسببها على إتيان جميع المخاطبين بأسبابهم، لذلك تحقق هذا في حق قوم نوح، فمن آمن زيد في عمره وأُخِّر، ومن لم يؤمن عوجل بالعقوبة وأُهلك.

رابعها: أن تعميم متعلق المحو والإثبات ليشمل كل شيء يلزم عليه لازم باطل: وهو عدم الوثوق بشيء من الأخبار الغيبية كالحشر والنشر، وكذا لا يبقى وثوق بالإخبار بأنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خاتم النبيين، لجواز أن يكون الله تعالى قد علم ذلك حين أخبر ثم تعلق علمه بخلافه(١).

وهذا يترتب عليه هدم الدين ومحو الشريعة كما لا يخفى.

وقد أورد القائلون **بالعموم بدون استثناء** على هذا القول عدة اعتراضات:

الاعتراض الأول: استعاذته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من سوء القضاء وطلب الحفظ منه، ولو لم يمكن تغييره ما صح طلب الحفظ منه.

الاعتراض الثاني: أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شرع لأمته الدعاء، ولولا إمكان التغيير لألغاه.

وهذان الاعتراضان من باب واحد، وإنما يصلحان أدلةً على من ينكر المحو والإثبات، وليس فيهما أن المحو والإثبات يقعان في كل شيء، إلا أن يراد أن كلًّا من (القضاء) و(الدعاء) هنا عام في كل شيء، وهذا لا يصح، لأن القضاء وصف هنا بالسوء، فالمستعاذ منه هو القضاء السيء لا مطلق القضاء، والقضاء إنما يكون سيئًا في حق من وقع عليه من المعينين، ولا يخرج فيهم هذا عن الكلمات الثلاث كما تقدم.

الاعتراض الثالث: اعتذاره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الخروج لصلاة التراويح بخشيته أن تفرض عليهم، ولا معنى لهذه الخشية -بعد سبق القضاء أنها ستكون خمسًا- لو كان القضاء

---

(١) انظر: روح المعاني (١٣/ ١٧٢).

الأزلي لا يقبل التغيير.

والجواب عليه: أن هذا خارج محل النزاع أصلًا، لأن محل النزاع هو القدر لا الشرع، فإن المحو والإثبات في الشرائع -المعبر عنه بالنسخ- واقعٌ بلا إشكال ما دام الوحي ينزل على النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

الاعتراض الرابع: أن المبشرين بالجنة كانوا من أشد الناس خوفًا من النار حتى أن منهم من كان يقول: ليت أمي لم تلدني.

والجواب عليه: أن خوفهم هذا راجع إلى المحو والإثبات في السعادة والشقاوة، وهذا لا إشكال في وقوع المحو والإثبات فيه[1].

الاعتراض الخامس: أن العموم المستفاد من قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩]، شاملٌ لكل شيء؛ فما من شيء من المقادير إلا وهو قابلٌ للمحو والإثبات.

والجواب عليه: أن هذا عام مخصوص بالكلمات الثلاث، ووجه اختصاصه ما تقدم قريبًا في وجوه قصر المحو والإثبات على الكلمات الثلاث.

لكن لا يمنع هذا شموله للمحو والإثبات في الشرائع، ولا شموله أيضًا لمحو ما ليس فيه ثواب ولا عقاب[2].

وبهذا يظهر الجواب عن القول الثالث، وهو أن المحو والإثبات لشيء خاص وهو ما ليس فيه ثواب ولا عقاب.

---

(١) انظر هذه الاعتراضات الأربعة في روح المعاني (١٣/ ١٧١-١٧٢)، وانظر: قطر الولي (٤٩٧-٥٠٢) للاعتراضين الأول والثاني منهما.

(٢) انظر: قطر الولي (٥٠٣-٥٠٤).

وزيادة في تحريره يقال: في قول الله تعالى: ﴿ يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ﴾ [الرعد: ٣٩]، المثبت عند أصحاب هذا القول: ما فيه ثواب وعقاب، والممحو: ما ليس فيه ثواب وعقاب، فكأن الله سبحانه قال: أمحو ما ليس فيه ثواب وعقاب، وأثبت ما فيه ثواب وعقاب.

وهذا لا يصح، لأن محو ما ليس فيه ثواب ولا عقاب حتمٌ - تفضلًا من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ - والله سبحانه علقه بالمشيئة؛ والشيء إذا كان حتمًا لا يعلق بالمشيئة[(١)].

فالخروج من هذا الإلزام يكون بالقول بإمكان كل من المحو والإثبات فيما فيه ثواب وعقاب، وما ليس فيه ثواب وعقاب ممحو على كل حال تفضلًا من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

فتفسير من فسر الآية بهذا من السلف هو تفسير بالمثال، وإلا فهو من جملة ما يمحى لا كله، والله أعلم.

وأما القائلون بالعموم مع استثناء شيء محدد؛ إما السعادة والشقاوة، أوهما مع الآجال، فيرد على تعميمهم بما تقدم في الرد على القول الأول.

وأما استثناؤهم الآجال فيُستدل له بأدلة:

الأول: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٤].

الثاني: وقوله تعالى: ﴿وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَا ﴾ [المنافقون: ١١].

الثالث: حديث عبد الله بن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: قالت أم حبيبة زوج النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

---

(١) قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في قوله تعالى: ﴿فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ وَيَمْحُ ٱللَّهُ ٱلْبَٰطِلَ وَيُحِقُّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦٓ﴾ [الشورى: ٢٤]: «فمحو الباطل نظير إحقاق الحق **ليس مما علق بالمشيئة بل لا بد منه**، بخلاف الختم على قلبه فإنه معلق بالمشيئة ولا يجوز أن يعلق بالمشيئة محو الباطل كتعليق الختم على قلبه، بل يقذف بالحق على الباطل فيدمغه» الجواب الصحيح (١/ ٤٤٧).

اللهم أمتعني بزوجي رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وبأبي؛ أبي سفيان، وبأخي معاوية، قال: فقال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: **(قد سألت الله لآجال مضروبة وأيام معدودات وأرزاق مقسومة، لن يعجل شيئًا قبل حله أو يؤخر شيئًا عن حله، ولو كنت سألت الله أن يعيذك من عذاب في النار أو عذاب في القبر كان خيرًا وأفضل)**[(١)].

ويؤيده[(٢)] حديث ثوبان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قال: **(لا يرد القدر إلا الدعاء ولا يزيد في العمر إلا البر)**[(٣)]، فحصر زيادة العمر بالبر دون غيرها.

والجواب عن الاستدلال بالآيتين: أنهما لا تعارضان وقوع المحو والإثبات في الآجال، لأنهما خاصتان بمن حضر أجله بالنص، بخلاف من لم يحضر أجله.

فالمحو والإثبات في الأجل واقع ما لم يحضر الأجل، فإذا حضر لا يستقدمون ساعة ولا يستأخرون.

قال الزهري رَحِمَهُٱللَّهُ في قول الله سبحانه: ﴿ **فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ** ﴾ [الأعراف: ٣٤]: «نرى أنه إذا حضر أجله فلا يؤخر ساعة ولا يُقدم، وما لم يحضر أجله فإن الله يؤخر ما شاء، ويقدم ما شاء»[(٤)].

وقال الشوكاني رَحِمَهُٱللَّهُ: «إذا حضر الأجل فإنه لا يتقدم ولا يتأخر، وقبل حضوره يجوز أن يؤخره الله بالدعاء أو بصلة الرحم أو بفعل الخير، ويجوز أن يقدمه لمن عمل شرًّا أو قطع

---

(١) رواه مسلم: كتاب القدر، باب بيان أن الآجال والأرزاق وغيرها لا تزيد ولا تنقص عما سبق به القدر (٤/ ٢٠٥٠) ح (٢٦٦٣).

(٢) انظر شرح الطحاوية (١/ ١٢٩).

(٣) تقدم تخريجه ص (١٨١).

(٤) رواه ابن جرير (١٤/ ٢٦١).

ما أمر الله به أن يوصل وانتهك محارم الله سبحانه»[(١)].

وقد جمع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بين الأمرين في قوله تعالى حكاية عن نوح: ﴿ أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ۝٣ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ إِذَا جَآءَ لَا يُؤَخَّرُ ۖ لَوْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [نوح: ٣ - ٤].

وقد ثبت في السنة أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يزيد في الأجل وينقص منه، كما في حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**لما خلق الله آدم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته إلى يوم القيامة وجعل بين عيني كل إنسان منهم وبيصًا من نور ثم عرضهم على آدم فقال: أي رب من هؤلاء؟ قال: هؤلاء ذريتك فرأى رجلًا منهم فأعجبه وبيص ما بين عينيه فقال: أي رب من هذا؟ فقال: هذا رجل من آخر الأمم من ذريتك يقال له داود فقال: رب كم جعلت عمره؟ قال ستين سنة قال: أي رب زده من عمري أربعين سنة، فلما قضى عمر آدم جاءه ملك الموت فقال: أو لم يبق من عمري أربعون سنة؟ قال: أو لم تعطها ابنك داود؟ قال: فجحد آدم فجحدت ذريته، ونسي آدم فنسيت ذريته وخطئ آدم فخطئت ذريته**)[(٢)].

ومثله ما تقدم من كون صلة الرحم وحسن الجوار يزيدان في الأعمار[(٣)].

فتبين بهذا أن هاتين الآيتين لا تعارضان دخول المحو والإثبات في الآجال.

وأما حديث أم حبيبة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا، **فالجواب عليه من وجهين:**

---

(١) قطر الولي (٥٠٨).

(٢) رواه الترمذي: أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الأعراف (٥/ ١٥٩) ح (٣٠٧٦)، وقال: «هذا حديث حسن صحيح»، وصححه الألباني في صحيح الترمذي ح (٣٠٧٦) وظلال الجنة ح (٢٠٦).

(٣) انظر ما تقدم ص (١٨١).

الأول: أن الحديث ليس فيه أن الآجال لا تتغير مطلقًا، وإنما الذي فيه أنها لا تزيد بالدعاء خاصة، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ففيه أن العمر لا يطول بهذا السبب الذي هو الدعاء فقط»(١).

وقال أيضًا: «وأما حديث أم حبيبة؛ ففيه أن الدعاء يكون مشروعًا نافعًا في بعض الأشياء دون بعض، وكذلك هو، ولهذا لا يحب الله المعتدين في الدعاء؛ فالأعمار المقدرة لم يشرع الدعاء بتغييرها، بخلاف النجاة من عذاب الآخرة فإن الدعاء مشروع له نافع فيه»(٢).

وعليه، فلا يكون دليلًا لمنع المحو والإثبات في الآجال مطلقًا، سيما وقد ثبتا فيها في أحاديث أخر وبأسباب أخر.

على أن منع تأثير الدعاء لا يُسلم، فقد ثبت أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دعا لأنس فقال: **(اللهم أكثر ماله وولده، وأطل حياته، واغفر له)**(٣).

وقد استجاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لنبيه، فعمر أنس وكثر ماله وولده.

فقد قال عقب هذا الحديث: « فدعا لي بثلاث؛ فدفنت مائة وثلاثة، وإن ثمرتي لتطعم في السنة مرتين، وطالت حياتي حتى استحييت من الناس، وأرجو المغفرة».

فثبت بهذا جواز الدعاء بزيادة الآجال، وأنه مؤثر فيها.

---

(١) مختصر الفتاوى المصرية للبعلي (٢٦٤).

(٢) الاستقامة (١٣١).

(٣) رواه أبو يعلى (٧/ ٢٢٤) ح (٤٢٣٦)، والبخاري في الأدب المفرد: باب من دعا بطول العمر (١/ ٣٤٢) ح (٦٥٣)، من طريق سنان بن ربيعة عن أنس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وأصله في الصحيحين بدون ذكر طول العمر، وبوب له البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: « باب دعوة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لخادمه بطول العمر وبكثرة ماله»، وهذا منه إشارة لطريق سنان هذه التي فيها ذكر طول العمر كما ذكر الحافظ، انظر: فتح الباري (١١/ ١٤٤-١٤٥).

وكذلك يرده ما في حديث أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ المتقدم في قصة آدم وداود عَلَيْهِمَاٱلسَّلَامُ.

الثاني: أن نهي النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ هنا من باب الإرشاد إلى ما هو أنفع وأولى، خصوصًا أن مجرد طول العمر ليس محمودًا إلا مع الصلاح، ودعاؤها رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا كان -فيما يظهر- مجردًا عن الفائدة الأخروية.

لذلك شرع الدعاء بتغيير الآجال لما تضمن نفعًا أخرويًا، كما في حديث أنس المتقدم، وكما في حديث عمار بن ياسر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ وفيه أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قال: (**اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق؛ أحيني ما علمت الحياة خيرًا لي، وتوفني إذا كانت الوفاة خيرًا لي** ...)[1].

وأما حديث ثوبان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ فلا دلالة فيه على منع المحو والإثبات في الآجال، وإنما فيه حصر لسببهما، **والجواب عليه من وجهين**:

الأول: ما تقدم من ثبوت الدعاء بطول العمر.

الثاني: أن الدعاء من البر، لأن البر إذا أطلق تناول جميع ما أمر الله به[2]، والدعاء مما أمر الله به.

وأما استثناء السعادة والشقاوة فيُستدل له بأدلة:

الأول: حديث علي بن أبي طالب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: كنا في جنازة في بقيع الغرقد، فأتانا رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ فقعد وقعدنا حوله، ومعه مِخْصرة، فنكَّس فجعل ينكُت بمخصرته، ثم قال: (**ما منكم من أحد وما من نفس منفوسة إلا وكتب الله مكانها من الجنة والنار، وإلا قد كتبت شقية أو سعيدة**)، قال رجل: يا رسول الله، أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ فمن

---

(١) رواه أحمد (٣٠/ ٢٦٤) ح (١٨٣٢٥)، والنسائي: كتاب السهو، باب الدعاء بعد الذكر (٣/ ٦٢) ح (١٣٠٤-١٣٠٥)، وصححه الألباني في صحيح الجامع ح (١٣٠١).

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ١٦٥).

كان منا من أهل السعادة فسيصير إلى أهل السعادة، ومن كان منا من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة، قال: (**أما أهل السعادة فييسرون لعمل أهل السعادة، وأما أهل الشقاوة فييسرون لعمل أهل الشقاء**)، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ۝٧ وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ ۝٨ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٩ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل: ٥ - ١٠][(١)].

الثاني: حديث ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: حدثنا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو الصادق المصدوق، قال: (**إن أحدكم يُجمع خَلقُه في بطن أمه أربعين يومًا، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكًا؛ فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له: اكتب عمله ورزقه وأجَله وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح، فإن الرجل منكم ليعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع فيسبق عليه كتابه فيعمل بعمل أهل النار، ويعمل حتى ما يكون بينه وبين النار إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة**)[(٢)].

الثالث: حديث عبد الله بن عمرو قال: خرج علينا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وفي يده كتابان، فقال: (**أتدرون ما هذان الكتابان**)؟ قال قلنا: لا، إلا أن تخبرنا يا رسول الله، قال

---

(١) رواه البخاري: كتاب التفسير، سورة: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾، ﴿وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ﴾ (٦/ ١٧١) ح (٤٩٤٨)، ومسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه ... (٤/ ٢٠٣٩) ح (٢٦٤٧).

ومن حديث عمران بن حصين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، رواه: البخاري: كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ﴾ (٩/ ١٥٩) ح (٧٥٥١)، ومسلم في الموضع السابق (٤/ ٢٠٤١) ح (٢٦٤٩).

ومن حديث سراقة بن مالك بن جُعشُم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، رواه مسلم في الموضع السابق كذلك (٤/ ٢٠٤٠) ح (٢٦٤٨)، وقد تقدم ص (٥٥).

وروي في غير الصحيحين من حديث عدد من الصحابة: أبي بكر، وعمر، وأبي حميد الساعدي، وذي اللحية الكلابي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

(٢) تقدم تخريجه ص (٩٦).

للذي في يده اليمنى: (**هذا كتاب من رب العالمين تبارك وتعالى بأسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وقبائلهم ثم أجمل على آخرهم لا يزاد فيهم ولا ينقص منهم أبدًا**)، ثم قال للذي في يساره: (**هذا كتاب أهل النار بأسمائهم وأسماء آبائهم وقبائلهم ثم أجمل على آخرهم لا يزاد فيهم ولا ينقص منهم أبدًا**)، فقال أصحاب رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فلأي شيء إذن نعمل إن كان هذا أمرًا قد فرغ منه؟ قال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**سددوا وقاربوا فإن صاحب الجنة يختم له بعمل أهل الجنة وإن عمل أي عمل، وإن صاحب النار ليختم له بعمل أهل النار وإن عمل أي عمل**)، ثم قال بيده فقبضها، ثم قال: (**فرغ ربكم عَزَّ وَجَلَّ من العباد**)، ثم قال باليمنى فنبذ بها فقال: (**فريق في الجنة**)، ونبذ باليسرى فقال: (**فريق في السعير**)[(١)].

فدلت هذه الأحاديث على أن السعادة والشقاوة قد فرغ منهما فلا محو ولا إثبات.

والجواب عليها من وجوه:

الأول: أن يقال: مما لا شك فيه أن إثبات الأسباب لا ينافي سبق القدر، لأن هذه الأسباب من جملة القدر.

والدعاء وصلة الرحم وغيرهما -مما ثبت تأثيره في المحو والإثبات-، إنما هي أسباب من جملة ما قدره الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من الأسباب، وحينئذ فإثباتها لا ينافي سبق القدر بمسبَّباتها.

فسبْق القدر بالسعادة والشقاوة لا ينافي الإتيان بأسبابها، بل الإتيان بأسبابها من جملة المقدور الذي ييسر به المرء لعمل أهلها[(٢)]، كما بين ذلك النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الأحاديث المتقدمة.

---

(١) رواه أحمد (١١/ ١٢١) ح (٦٥٦٣)، والترمذي: أبواب القدر، باب ما جاء أن الله كتب كتابًا لأهل الجنة وأهل النار (٤/ ١٩) ح (٢١٤١)، وصححه الألباني في الصحيحة ح (٨٤٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٢٧٢) وما بعدها.

فالأسباب التي تؤثر في السعادة والشقاوة محوًا وإثباتًا هي من جملة السعادة والشقاوة.

الثاني: أن هذه النصوص وأمثالها محمولة على القضاء المبرم لا المعلق -وهذا واضح جدًا- والقضاء المبرم لا محو فيه ولا إثبات، وإنما ذلك في المعلق الذي بأيدي الملائكة كما تقدم بيانه(١).

الثالث: أن الدعاء بمحو الشقاوة وإثبات السعادة فعله أكابر السلف، كعمر وابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وأبي وائل شقيق بن سلمة رَحِمَهُ اللَّهُ.

فعن أبي عثمان النَّهدي، أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال -وهو يطوف بالبيت ويبكي-: «اللهم إن كنت كتبت علي شِقوة أو ذنبًا فامحه، فإنك تمحو ما تشاء وتثبت، وعندك أم الكتاب؛ فاجعله سعادةً ومغفرة».

و عن أبي قِلابة، عن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أنه كان يقول: «اللهم إن كنت كتبتني في أهل الشقاء فامحني، وأثبتني في أهل السعادة».

وعن الأعمش، عن أبي وائل، قال: كان مما يكثر أن يدعو بهؤلاء الكلمات: «اللهم إن كنت كتبتنا أشقياء فامحنا واكتبنا سعداء، وإن كنت كتبتنا سعداء فأثبتنا، فإنك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك أم الكتاب»(٢).

ومما ينبغي التنبيه عليه أن في حديث عبد الله بن عمرو إثبات هذين الكتابين، كتاب السعادة وكتاب الشقاوة، وأنهما مشاركان للوح المحفوظ بكونهما مما لا محو فيه ولا إثبات، كما لا محو ولا إثبات في اللوح المحفوظ.

---

(١) وتجدر الإشارة إلى أنه قد روي في استثناء السعادة والشقاوة والآجال حديث مرفوع رواه الطبراني في المعجم الأوسط (٩/ ١٧٩) ح (٩٤٧٢) من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بلفظ: (يمحو الله ما يشاء؛ إلا الشقاوة والسعادة، والحياة والموت)، ولا يصح؛ انظر: الضعيفة ح (٥٤٤٨).

(٢) روى هذه الآثار ابن جرير (١٣/ ٥٦٣-٥٦٤).

وبهذا يتبين أن المحو والإثبات واقعان في المقادير؛ فيما يتعلق بالكلمات الثلاث خاصة دون غيرها، وأن ذلك المحو والإثبات إنما يكون في صحف الملائكة، دون اللوح المحفوظ فإنه مصون عن التغيير والتبديل والمحو والإثبات، والله أعلم.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

مخالفو أهل السنة والجماعة في هذه القاعدة على ضربين:

الأول: من مخالفته غير خارجة عن مجمل الأقوال التي حكيت عن أهل السنة.

الثاني: من مخالفته خارجة عن الأقوال التي حكيت عن أهل السنة.

أما الصنف الأول؛ فهم المعتزلة والأشاعرة والماتريدية.

أما المعتزلة؛ فعباراتهم في تفسير المحو والإثبات تدل على إثباتهم له، ومن ذلك قول القاضي عبد الجبار في تفسير ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩]: «المراد بذلك أنه جل جلاله يمحو عن المؤمن الصغائر لأنها مغفورة، ويحتمل أنه الناسخ والمنسوخ، ويحتمل أنه يمحو ما لا مدخل له في الثواب والعقاب، ويثبت ما له مدخل في ذلك، ويحتمل أنه يمحو ما كتب من آجال وأرزاق من مضى ويثبت ذلك فيمن يبقى ويحدث»[(١)].

وبنحوه قول الزمخشري: «﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾: ينسخ ما يستصوب نسخه، ويثبت بدله ما يرى المصلحة في إثباته أو يتركه غير منسوخ، وقيل: يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة؛ لأنهم مأمورون بكتبة كل قول وفعل، ﴿وَيُثْبِتُ﴾ غيره، وقيل يمحو كفر التائبين ومعاصيهم بالتوبة ويثبت إيمانهم وطاعتهم، وقيل: يمحو بعض الخلائق ويثبت بعضًا من الأناسي وسائر الحيوان والنبات والأشجار وصفاتها وأحوالها، والكلام في نحو هذا واسع المجال، ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ﴾: أصل كل كتاب وهو اللوح المحفوظ، لأنّ كل كائن مكتوب فيه»[(٢)].

ويظهر من هذين النقلين أن المعتزلة يقرون بالمحو والإثبات في المقادير في الجملة.

(١) تنزيه القرآن (٢٠٤).

(٢) الكشاف (٣/ ٣٥٦-٣٥٧).

وأما الأشاعرة؛ فإنهم يثبتون المحو والإثبات كذلك، ومن ذلك قول البيجوري -في حديث زيادة العمر بصلة الرحم-: «فالزيادة -بحسب الظاهر- على ما في صحف الملائكة، وإلا فلا بد من تحقق ما في علمه تعالى، كما يشير له قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩]، أي أصل اللوح المحفوظ وهو علمه تعالى الذي لا محو فيه ولا إثبات، وأما اللوح المحفوظ؛ فالحق قبول ما فيه للمحو والإثبات كصحف الملائكة، وبعضهم فسر أم الكتاب باللوح المحفوظ لأنه ما من كائن إلا وهو مكتوب فيه، والراجح الأول»(١).

ومن ذلك أيضًا ما فعله الرازي، فقد ذكر أن في المحو والإثبات في الآية قولين: العموم في كل شيء، والتخصيص ببعض الأشقياء دون بعض، ثم أورد اعتراض سبق المقادير وجفاف القلم، وأجاب عليه بأن ذلك المحو والإثبات أيضًا مما جف به القلم فلا يمحو إلا ما سبق في علمه وقضائه محوه(٢). فتقريره هذا صريح في إثبات ذلك.

وأما الماتريدية؛ فيثبتون المحو والإثبات في المقادير كذلك، ومن ذلك صنيع إمامهم أبي منصور الماتريدي في تفسيره عند آية الرعد؛ فإنه ذكر أن من المعاني التي يحتملها المحو والإثبات: محو ما لا جزاء له ولا ثواب وإبقاء ما له جزاء وثواب مما يكتبه الحفظة من الأعمال والأفعال، أو محو ما في صحف الحفظة مما كتبوه من أعمال العباد من الزيادة على ما في اللوح المحفوظ عند معارضتها به، وإثبات ما فيه من الزيادة عليها فيها(٣).

فهؤلاء جميعًا لا ينكرون ثبوت المحو والإثبات في المقادير، وجملة مقالتهم من جنس أقوال أهل السنة.

---

(١) تحفة المريد (٢٦٣-٢٦٤).

(٢) انظر: مفاتيح الغيب (١٩/ ٦٦-٦٧).

(٣) انظر: تأويلات أهل السنة (٦/ ٣٥٢-٣٥٣).

وأما الصنف الثاني؛ فهم على قسمين:

الأول: من ينكر المحو والإثبات من أصله، ويؤول ما جاء في النصوص من أدلة عليه.

الثاني: من يثبت المحو والإثبات في علم الله سبحانه.

أما الصنف الأول؛ فهو ما يُفهم من مذهب **الصوفية** أصحاب الكشف والذوق، فقد أنكروا وقوع المحو والإثبات في المقادير، وأولوا ما ورد من أدلة عليه.

قال القُشَيري[1]: «المحو: رفع أوصاف العادة، والإثبات: إقامة أحكام العبادة.

فمن نفى عن أحواله الخصال الذميمة، وأتى بدلها بالأفعال والأحوال الحميدة، فهو صاحب محو وإثبات ...

وأما حقيقة المحو والإثبات؛ فصادران عن القدرة، فالمحو: ما ستره الحق ونفاده[2]، والإثبات ما أظهره الحق وأبداه، والمحو والإثبات مقصوران على المشيئة، قال الله تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩]، قيل: يمحو عن قلوب العارفين ذكر غير الله تعالى، ويثبت على ألسنة المريدين ذكر الله.

ومحو الحق لكل أحد وإثباتهُ على ما يليق بحاله، ومن محاه الحق سبحانه على مشاهدة أثبته بحق حقه، ومن محاه الحق عن إثباته به ردَّه إلى شهود الأغيار، وأتيته في أودية التفرقة»[3].

---

(١) هو: أبو القاسم، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة القشيري النيسابوري الشافعي الصوفي، ولد سنة (٣٧٥هـ)، من كتبه: «التفسير الكبير»، و«الرسالة القشيرية»، مات سنة (٤٦٥هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٢٢٧)، وطبقات الشافعية الكبرى (٥/ ١٥٣).

(٢) كذا في المطبوع، ولعل الصواب «ونفاه».

(٣) الرسالة القشيرية (١٥٦-١٥٧).

وقال ابن عَطاء الأَدمي[(١)]: «﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ عن رسوم الشواهد والأعراض وكلما يورد على سره من عظمته وحرمته وهيبته ولو غاب أنواره.

فمن أثبته فقد أحضره ومن محاه فقد غيبه، والحاضر مرجوعه لا يعدوه»[(٢)].

وقال الواسطي: «يمحوهم عن شاهد الحق ويثبتهم في شواهدهم، ويمحوهم عن شواهدهم ويثبتهم في شاهد الحق، ويمحو رسوم نفوسهم عن نفوسهم ويثبتهم برسمه»[(٣)].

فهذه الأقوال منهم تبين إنكارهم للمحو والإثبات وتأويلهم له إلى ما ذُكر.

وهذا القول باطل، وبطلانه من وجهين:

الأول: أنه عار عن دليل صحيح من كتاب أو سنة.

الثاني: أن إنكار المحو والإثبات لم يؤثر عن أحد من سلف الأمة، بل المأثور عنهم إثباته، وإن وقع في عباراتهم اختلاف في محل المحو والإثبات وما الذي يمحى ويثبت -على ما سبق بيانه-.

وأما الصنف الثاني؛ فهم **الرافضة** -قاتلهم الله- والذين ذهبوا إلى القول بالبداء وتغير علم الله سبحانه.

---

(١) هو أبو العباس، أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء الادمي البغدادي الصوفي العابد، راج عليه حال الحلاج وامتحن بسببه، مات سنة (٣٠٩هـ).

انظر: طبقات الصوفية (٢٠٤)، وصفة الصفوة (٢/ ٤٤٤)، وسير أعلام النبلاء (١٤/ ٢٥٥).

(٢) تفسير السلمي (١/ ٣٣٦).

(٣) المصدر السابق.

والبَداء في اللغة: من البدوّ، يقال: بدا يبدو بدوًّا وبداءً، وهو الظهور بعد خفاء، ومنه قوله تعالى: ﴿ إِن تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٥٤].

ومنه تغير الرأي عما كان عليه؛ تقول: بدا لي في هذا الأمر بداء، ومنه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّن بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّىٰ حِينٍ ﴾ [يوسف: ٣٥][(١)].

والبداء لا يجوز نسبته إلى الرب سبحانه، لأنه يستلزم سبق الجهل وحدوث العلم، وكلاهما باطل ينزه الله سبحانه عنه.

وأصل القول بالبداء إنما كان عبد الله بن سبأ[(٢)]، وتلقفه عنه المختار الثقفي الكذاب وسرى في أتباعه الكَيسَانية[(٣)].

وللقول بالبداء منزلة عظيمة عند الرافضة قبحهم الله، وهو من أعظم العبادات عندهم.

---

(١) انظر: تهذيب اللغة (١٤/ ٢٠٢)، ومقاييس اللغة (١/ ٢١٢)، مادة: (بَدَو).

(٢) انظر: التنبيه والرد (١٧).

(٣) انظر: التبصير في الدين (٣٠)، والفرق بين الفرق (٤٦ و٥٣-٥٤)، والكيسانية هم: فرقة من الروافض، أتباع المختار بن أبي عبيد الثقفي، كيسان، الذي كان قام يطلب ثأر الحسين بن علي بن أبي طالب وكان يقتل من يظفر به ممن كان قاتله بكربلاء، وهم فرق يجمعهم القول بنوعين من البدعة: تجويز البداء على الله تعالى عن قولهم علوًا كبيرًا، وقولهم بإمامة محمد بن الحنفية، ثم اختلفوا في سبب إمامته، واختلفوا كذلك في موته، فقالت الكربية منهم: لم يمت، وإنه في جبل رضوى وعنده عين من الماء وعين من العسل وأسد ونمر يحفظانه، وإنه المهدي المنتظر، وذهب الباقون من الكيسانية الى الإقرار بموته، واختلفوا في الإمام بعده، ومن فرقهم كذلك: البيانية والحربية وهما من الغلاة.

انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٩٢)، والفرق بين الفرق (٤٦)، والفصل (٥/ ٣٥)، والتبصير في الدين (٣٠)، والملل والنحل (١/ ١٧٠).

وقد أفرد الكُليني[١] للبداء بابًا في كتاب التوحيد من «أصول الكافي»، ذكر فيه ستة عشر حديثًا عن الأئمة في تقرير هذه العقيدة الخبيثة، منها:

عن زرارة عن أحدهما أنه قال: «ما عُبد الله بشيء مثل البداء»[٢].

وعن أبي عبد الله أنه قال: «ما عُظِّم الله بمثل البداء»[٣].

وعن الرضا أنه قال: «ما بعث الله نبيًّا قط إلا بتحريم الخمر، وأن يقرَّ لله بالبداء»[٤].

وعن أبي جعفر قال: «العلم علمان، فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحدًا من خلقه، وعلم علمه ملائكته ورسله، فما علمه ملائكته ورسله فإنه سيكون؛ لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء، ويؤخر منه ما يشاء، ويثبت ما يشاء»[٥].

وعن أبي عبد الله قال: «إن لله علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء، وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبياءه فنحن نعلمه»[٦].

فهذه روايات صريحة في وقوع التغيير في علم الله سبحانه.

وقد أجمع الرافضة على القول بالبداء، كما نقل إجماعهم على ذلك المفيد في «أوائل

---

(١) هو: أبو جعفر، محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرافضي، من أهل كلين بالري، من كتبه: «الكافي»، و«الرد على القرامطة»، مات سنة (٣٢٨هـ).

سير أعلام النبلاء (١٥/ ٢٨٠)، ولسان الميزان (٧/ ٥٩٤).

(٢) أصول الكافي: كتاب التوحيد، باب البداء (١/ ١٩٤).

(٣) المصدر السابق (١/ ١٩٧).

(٤) المصدر السابق (١/ ١٩٩).

(٥) المصدر السابق (١/ ١٩٨).

(٦) المصدر السابق (١/ ١٩٨).

المقالات»[١].

وهذه العقيدة أقل شأنًا من أن يُشتغل بالرد عليها، ويكفيها بطلانًا مخالفتُها لإجماع أهل القبلة على أن علم الله لا يلحقه النقص ولا التغير، إضافة لما اشتملت عليه من لوازم باطلة.

ووجه إيراد مخالفة هؤلاء هنا أمران:

الأول: أنهم استدلوا بأدلة المحو والإثبات في المقادير على مذهبهم.

الثاني: أنهم يقولون -على هذا- بوقوع المحو والإثبات في اللوح المحفوظ، إذ الذي في اللوح المحفوظ علم الرب سبحانه، والله أعلم.

(١) ص (٤٦)

المبحث الثامن

«ما جاز أن تتعلق به القدرة جاز أن تتعلق به المشيئة، وكذلك العكس، وما لا فلا»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الثامن: «ما جاز أن تتعلق به القدرة جاز أن تتعلق به المشيئة، وكذلك العكس، وما لا فلا».

البحث في هذه القاعدة هو في العلاقة بين قدرة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ الشاملة ومشيئته النافذة، وأن الله على كل شيء قدير، وأن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم:

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن ما تعلقت به المشيئة تعلقت به القدرة؛ فإن ما شاء الله كان ولا يكون شيء إلا بقدرته، وما تعلقت به القدرة من الموجودات تعلقت به المشيئة؛ فإنه لا يكون شيء إلا بقدرته ومشيئته، وما جاز أن تتعلق به القدرة جاز أن تتعلق به المشيئة وكذلك بالعكس، وما لا فلا»[(١)].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومذهب المسلمين أن الله على كل شيء قدير، سواء شاءه أو لم يشأه ... فالله تعالى قادر على ذلك فلو شاءه لفعله بقدرته، وهو لا يشاؤه»[(٢)].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولهذا اتفق سلف الأمة وأئمتها وجمهور طوائف أهل الكلام على أن الله قادر على ما علم وأخبر أنه لا يكون، وعلى ما يمتنع صدوره عنه لعدم إرادته لا لعدم قدرته عليه»[(٣)].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قدرة الرب لا يفعل بها إلا مع وجود مشيئته، فإنه ما شاء كان وما لم

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٣٨٢-٣٨٣).

(٢) المصدر السابق (١١/ ٤٨٨-٤٨٩).

(٣) المصدر السابق (٨/ ٢٩٢).

يشأ لم يكن، وليس كل ما كان قادرًا عليه فعله ... وإذا كان لو شاءه لفعله دل على أنه قادر عليه، فإنه لا يمكن فعل غير المقدور»(١).

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإنه أخبر في غير موضع أنه لو شاء لفعل أشياء وهو لم يفعلها، فلو لم يكن قادرًا عليها لكان إذا شاءها لم يمكن فعلها»(٢).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد صرَّح سبحانه بأنه لو شاء لفعل ما لم يفعله في غير موضع من كتابه، كقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩]، وقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣] ونظائره، وهذا مما لا خفاء فيه بين أهل السنة»(٣).

---

(١) منهاج السنة (٣/ ٢٧٠-٢٧١).

(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ١٠).

(٣) التبيان في أيمان القرآن (٢٤٤-٢٤٥).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

دل على هذه القاعدة الكتاب العزيز، ويمكن تقسيم أدلته إلى قسمين:

الأول: إخباره سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بقدرته على ما عَلم أنه لا يفعله:

قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ﴾ [الأنعام: ٦٥].

عن جابر بن عبد الله رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا قال: لما نزل على رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ ﴾: قال: **(أعوذ بوجهك)**، ﴿ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ ﴾: قال: **(أعوذ بوجهك)** فلما نزلت: ﴿ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ﴾: قال: **(هاتان أهون)** أو **(أيسر)**[١].

فبين النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن الله سبحانه عافى الأمة من أن يرسل عليهم عذابًا من فوقهم أو من تحت أرجلهم، مع إخبار الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أنه قادر على ذلك[٢].

وقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّٰهُ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍۭ بِهِۦ لَقَٰدِرُونَ ﴾ [المؤمنون: ١٨]، أي لقادرون أن نذهب به فتهلكوا عطشًا، وتخرب أرضوكم، وتهلك مواشيكم، يقول: فمن نعمتي عليكم تركي ذلك لكم في الأرض جاريًا[٣]، ومعلوم أنه لم يذهب به[٤].

الثاني: إخباره سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أنه لو شاء أن يفعل أمورًا لم تكن لفعَلَها، ومن ذلك:

---

(١) رواه البخاري: كتاب الاعتصام، باب في قول الله تعالى: ﴿ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا ﴾ (٩/ ١٠١) ح (٧٣١٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ١٠ و٤٩٩)، منهاج السنة (٣/ ٢٧١).

(٣) انظر: تفسير الطبري (١٧/ ٢٧).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ١٠).

قوله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾ [السجدة: ١٣].

وقوله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِم مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَٰكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُم مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

وقوله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ [هود: ١١].

وقوله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ ﴾ [الأنعام: ٣٥].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد ذكر في غير موضع من القرآن ما لا يكون أنه لو شاء لفعله ... وأمثال هذه الآيات تبين أنه لو شاء أن يفعل أمورًا لم تكن لفعلها، وهذا يدل على أنه قادر على ما عَلم أنه لا يكون، فإنه لو لا قدرته عليه لكان إذا شاء لا يفعله، فإنه لا يمكن فعله إلا بالقدرة عليه، فلما أخبر -وهو الصادق في خبره- أنه لو شاء لفعله؛ عُلم أنه قادر عليه وإن عَلم سبحانه أنه لا يكون، وعُلم أيضًا أن خلاف المعلوم قد يكون مقدورًا»[1].

(١) المصدر السابق (٨/ ٥٠٠).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

لهذه القاعدة تعلق بالمرتبة الثالثة من مراتب القدر، والمقصود منها شمول قدرة الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لما كان ولما لم يكن، وشمول مشيئته لما كان وجوازها فيما لم يكن.

وكلٌ من القدرة والمشيئة -فيما ظهر لي من كلام أهل العلم- تتعلق بها عدة مسائل.

أما القدرة: فتتعلق بها سبع مسائل:

الأولى: ثبوت صفة القدرة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

الثانية: دوام قدرة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في الأزل والأبد.

الثالثة: أن القدرة تتناول الفعل القائم بالفاعل، ومقدوره المباين.

الرابعة: أن القدرة تتناول الفعل اللازم والمتعدي.

الخامسة: قدرة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ شاملة لكل شيء.

السادسة: ثبوت القدرة للعبد على فعله بإقدار الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ له.

السابعة: أن القدرة تنقسم إلى سابقة ومقارنة.

والمسألة السابعة محلها مبحث الاستطاعة، وكذا السادسة محلها مبحث أفعال العباد، وستأتيان في موضعهما إن شاء الله.

والمسألة الخامسة هي محل البحث وما عداها فهي مقدمات أساسية تبينها وتشرحها.

وأما المشيئة: فتتعلق بها أربع مسائل:

الأولى: المشيئة صفة ثابتة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

الثانية: المشيئة هي الإرادة الكونية.

الثالثة: شمول مشيئة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لكل ما كان.

الرابعة: جواز تعلق مشيئة الرب بكل ما جاز أن تتعلق به قدرته.

والمسألتان الثالثة والرابعة هما محل البحث، والأولى والثانية هما مقدمتان لهما.

وسيكون البدء بمقدمات كل منهما، ثم بالمسألة الأساسية فيهما.

أما مقدمات القدرة:

المسألة الأولى: ثبوت صفة القدرة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

القدرة من الصفات الذاتية الثابتة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على ما يليق بجلاله وعظمته، ومن أسمائه تعالى: (القادر) و(القدير) و(المقتدر).

وقد دل على اتصاف الله سبحانه بها الكتاب والسنة.

أما الكتاب، فمن أدلته:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ قَدِيرٞ﴾ [البقرة: ٢٠].

وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ مُّقۡتَدِرًا﴾ [الكهف: ٤٥].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُتَّقِينَ فِي جَنَّٰتٖ وَنَهَرٖ ٥٤ فِي مَقۡعَدِ صِدۡقٍ عِندَ مَلِيكٖ مُّقۡتَدِرِۭ﴾ [القمر: ٥٤ – ٥٥].

وأما السنة:

حديث جابر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في الاستخارة وفيه:**(اللهم إني أستخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم وأنت علّام الغيوب)**[١].

حديث أبي مسعود الأنصاري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: كنت أضرب غلامًا لي، فسمعت من خلفي صوتًا: **(اعلم أبا مسعود، لَـلَّهُ أقدر عليك منك عليه)**، فالتفت فإذا هو رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ[٢].

---

(١) تقدم تخريجه ص (١٢٠).

(٢) رواه مسلم: كتاب الأيمان، باب صحبة المماليك وكفارة من لطم عبده (٣/ ١٢٨٠) ح (١٦٥٩).

وحديث عثمان بن أبي العاص الثقفي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه شكا إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وجعًا يجده في جسده منذ أسلم، فقال له رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**ضع يدك على الذي تألم من جسدك وقل: باسم الله ثلاثًا، وقل سبع مرات: أعوذ بالله وقدرته من شر ما أجدُ وأحاذِرُ**)[1].

المسألة الثانية: دوام قدرة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى في الأزل والأبد، فإنه قادر ولا يزال قادرًا على ما يشاؤه بمشيئته[2].

والقدرة في هذا كسائر صفات الكمال، لم يزل الله ولا يزال متصفًا بها.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «ويقولون [أي السلف] إنه لم يزل ولا يزال موصوفًا بصفات الكمال، لم يزل متكلمًا إذا شاء بمشيئته وقدرته، ولم يزل عالمًا ولم يزل قادرًا ولم يزل حيًا سميعًا بصيرًا، ولم يزل مريدًا، فكل كمال لا نقص فيه يمكن اتصافه به فهو موصوف به، لم يزل ولا يزال متصفًا بصفات الكمال منعوتًا بنعوت الجلال والإكرام سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى»[3].

ومن الأدلة على ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٤].

وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَدِيرًا﴾ [النساء: ١٣٣].

وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [الكهف: ٤٥].

وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢٧].

---

(١) رواه مسلم: كتاب السلام، باب استحباب وضع يده على موضع الألم مع الدعاء (١٧٢٨/٤) ح (٢٢٠٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٢٩-٣٠)، الصفدية (١/ ١٣٠).

(٣) الجواب الصحيح (٢/ ١٦٤).

عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: أتاه رجل فقال: سمعت الله تعالى يقول: ﴿وَكَانَ اللَّهُ﴾ كأنه شيء كان؟ قال: «أما قوله: ﴿وَكَانَ﴾ فانه لم يزل ولا يزال، وهو الأول والآخر، والظاهر والباطن، بكل شيء عليم»[(١)].

المسألة الثالثة: أن القدرة تتناول الفعل القائم بالفاعل، ومقدوره المباين.

وهذا عام في قدرة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وفي قدرة العبد.

أما في قدرة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فمن الأدلة عليها:

قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١].

فأخبر أنه قادر على نفس فعله القائم به، وهو أن يخلق، فنفس الخلق فعل له وهو قادر عليه.

وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأحقاف: ٣٣].

قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة: ٤٠].

فإحياء الموتى نفس فعله، وحياتهم مفعوله المباين له وكلاهما أخبر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أنه مقدور له.

وقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ [القيامة: ٤].

فتسوية البنان فعله، واستواؤها مفعوله، وقد أخبر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بقدرته على كليهما[(٢)].

---

(١) رواه ابن أبي حاتم (٤/ ١١١٢).

(٢) انظر: شفاء العليل (٢/ ٤٥٢)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى (٨/ ١١).

وأما قدرته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ **على المقدور المباين، فمن أدلتها:**

قوله تعالى: ﴿ أَوْ نُرِيَنَّكَ ٱلَّذِى وَعَدْنَٰهُمْ فَإِنَّا عَلَيْهِم مُّقْتَدِرُونَ ﴾ [الزخرف: ٤٢].

وقوله تعالى: ﴿ أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ ﴾ [البلد: ٥].

فهذه الآيات نص في قدرته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على الأعيان المفعولة.

وأما شمولها لأفعال العباد بخاصة، فيدل عليها ما ورد من كونه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خالق أفعال العباد، لأن كونه خالق أفعال العباد يستلزم أنه قادر عليها، وستأتي هذه الأدلة في موضعها إن شاء الله.

وأما قدرة العبد على فعله القائم به، فمن أدلتها:

قوله تعالى: ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: ١٦].

وقوله تعالى: ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۖ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾ [المجادلة: ٤].

وقول النبي صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعمران بن حصين رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: **(صلِّ قائمًا، فإن لم تستطع فقاعدًا، فإن لم تستطع فعلى جنب)**(١).

وأما قدرة العبد على المقدور المباين، فمن أدلتها:

قوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا۟ عَلَيْهِمْ ﴾ [المائدة: ٣٤].

فأخبر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بقدرتهم على المحاربين، وهذه قدرة على الأعيان المنفصلة.

---

(١) رواه البخاري: كتاب تقصير الصلاة، باب إذا لم يطق قاعدًا صلى على جنب (٢/ ٤٨) ح (١١١٧).

وقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا﴾ [النحل: ٧٥].

فأخبر أن العبد المملوك لا يقدر على شيء، والآخر بخلافه قادر على ما لم يقدر عليه هذا.

وقوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ ۖ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ ۖ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا۟ عَلَىٰ شَىْءٍ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَٰلُ ٱلْبَعِيدُ﴾ [إبراهيم: ١٨].

أخبر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أنهم في هذه الحال لا يقدرون على شيء مما كسبوا، فدل بالمفهوم على أنهم في غير تلك الحال يقدرون على ما كسبوا، وكذلك غيرهم يقدر على ما كسب.

ومن هذا الباب ما جاء من الأدلة على أن المفعولات الخارجة مصنوعة لهم، لأن المصنوع لهم مقدور لهم بالضرورة، كقوله تعالى: ﴿وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُۥ وَمَا كَانُوا۟ يَعْرِشُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٧].

وقوله تعالى: ﴿وَيَصْنَعُ ٱلْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِّن قَوْمِهِۦ سَخِرُوا۟ مِنْهُ﴾ [هود: ٣٨].

وقوله تعالى: ﴿لِيَأْكُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾ [يس: ٣٥](١).

المسألة الرابعة: أن القدرة تتناول الفعل اللازم والمتعدي.

فالفعل اللازم: هو الذي لزم فاعله ولم يتعد أثره إلى غيره، أي لم يتعدَّ إلى مفعول، وهو في حق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كالاستواء، والإتيان والنزول والمجيء.

والفعل المتعدي: بخلافه، وهو ما لم يلزم فاعله، بل تعدى أثره إلى غيره، وهو في حق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كالخلق والرزق والإحياء والإماتة والهدى والإضلال.

والفعل المتعدي مستلزم للفعل اللازم، لأن الفعل لا بد له من فاعل، سواء كان متعديًا

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ١٥-١٧).

إلى مفعول أو لم يكن، والفاعل لا بد له من فعل سواء كان فعله مقتصرًا عليه أو متعديًا إلى غيره، والفعل المتعدي إلى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله إذ كان لا بد له من الفاعل[١].

وقد اجتمع النوعان في قوله ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤]، فالاستواء فعل لازم، والخلق فعل متعد.

ومذهب أهل السنة أن كلًّا من الفعلين اللازم والمتعدي ثابت لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وأنه سبحانه قادر على كِلا الفعلين[٢].

أما القدرة على الفعل اللازم، فمما يدل عليها:

قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مستو على العرش، ففعله للاستواء دليل على قدرته عليه، إذ يمتنع الفعل بدون قدرة.

وقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢].

وهذا إخبار بأنه سيفعل ذلك وهذا أيضًا متضمن لقدرته على ذلك.

ومثل هذين حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **(ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، يقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟)**[٣].

---

(١) انظر لتعريف الفعل اللازم والمتعدي والفرق بينهما: الفتاوى (٨/ ١٨-١٩)، ودرء التعارض (٢/ ٣-٤)، وبدائع الفوائد (٢/ ٤٧٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ١٨-٢٠).

(٣) رواه البخاري: كتاب التهجد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل (٢/ ٥٣) ح (١١٤٥)، ومسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة =

وأما القدرة على الفعل المتعدي، فمما يدل عليها:

قوله ﷻ: ﴿ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴾[يس: ٨١].

وقوله ﷻ: ﴿ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾[القيامة: ٤٠].

وقوله ﷻ: ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾[فاطر: ٨].

فأخبر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بقدرته على الخلق وإحياء الموتى صريحًا، وبقدرته على الهداية والإضلال ضمنًا، والله أعلم.

وأما مقدمات المشيئة:

المسألة الأولى: ثبوت صفة المشيئة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

المشيئة من الصفات الثابتة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على ما يليق بجلاله وعظمته، وقد تقدمت أدلة على ثبوت المشيئة مرتبةً من مراتب القدر، فأغنى عن إعادتها هنا.

وقد دل على مشيئة الله ﷻ إجماع الرسل من أولهم إلى آخرهم، وجميع الكتب المنزلة من عند الله، والفطرة التي فطر الله عليها خلقه، وأدلة العقول والعيان[(١)].

المسألة الثانية: المشيئة هي الإرادة الكونية.

وذلك أن الإرادة تنقسم إلى قسمين[(٢)]:

إرادة كونية: وهي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث؛ كقول المسلمين: ما شاء الله كان

=

فيه (١/ ٥٢١) ح (٧٥٨).

(١) انظر: شفاء العليل (١/ ١٧١).

(٢) سيأتي الكلام على الإرادة في مبحث مستقل إن شاء الله.

وما لم يشأ لم يكن، وهي المستلزمة لوقوع المراد، وهي إرادة ما يريد أن يفعله هو سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ فهي مقتضى الربوبية.

إرادة شرعية: وهي المتضمنة لمحبته ورضاه المتناولة لما أمر به وجعله شرعًا ودينًا، وهي ملازمة للأمر الشرعي، ولا تستلزم وقوع المراد، وهي إرادته من العبد فعل ما أمره به(١).

فلا تكون المشيئة بمعنى المحبة أبدًا، وحيثما وردت في كلام الشارع فالمراد بها الإرادة الكونية.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لفظ المشيئة كوني، ولفظ المحبة ديني شرعي»(٢).

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ -في حمل المشيئة على الأمر-: «وهذا باطل قطعًا، فإن المشيئة في القرآن لم تستعمل في ذلك، وإنما استعملت في مشيئة التكوين»(٣).

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ١٣١ و١٨٨) و(١١/ ٢٦٦)، ومنهاج السنة (٣/ ١٥٦)، وشفاء العليل (١/ ١٨٩-١٩٠).

(٢) شفاء العليل (١/ ١٨٩).

(٣) التبيان في أيمان القرآن (٢٠٥).

وأما المسألة الأساسية فيهما، فيمكن ترتيبها في ثلاث مسائل:

الأولى: شمول قدرة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لكل شيء.

الثانية: شمول مشيئة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لكل شيء، وجوبًا فيما وقع، وجوازًا فيما لم يقع.

الثالثة: جواز تعلق قدرة الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بكل ما جاز أن تتعلق به مشيئته والعكس، وجودًا وعدمًا.

أما المسألة الأولى: شمول قدرة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى **لكل شيء.**

فالمراد بها أنه ما من شيء إلا والله عَزَّ وَجَلَّ قادر عليه، فلا يعزب عن قدرته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى شيء.

وقد دل على هذه المسألة:

قوله تعالى: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠].

وقد وصف الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى نفسه بأنه على كل شيء قدير في خمسة وثلاثين موضعًا في القرآن.

وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [الكهف: ٤٥].

فـ(كل شيء) في كلا الآيتين على عمومه، فيدخل فيه كل ما صح أن يكون شيئًا؛ ما وُجد فعلًا، وما لم يوجد مما يتصوره الذهن موجودًا إن تُصوِّر وجوده في الخارج، لا يستثنى من ذلك شيء ولا يزاد عليه شيء.

وأما ما صح أن يتصوره الذهن لكن لا يمكن وجوده في الخارج فهذا ليس بشيء أصلًا، فلا يكون داخلًا فيما سبق(١).

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما أهل السنة فعندهم أن الله تعالى على كل شيء قدير،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٨-١٠) و(١٢/ ٣٣١).

وكل ممكن فهو مندرج في هذا، وأما المحال لذاته مثل كون الشيء الواحد موجودًا معدومًا؛ فهذا لا حقيقة له ولا يتصور وجوده ولا يسمى شيئًا باتفاق العقلاء»[(١)].

وبيان ذلك: أن الشيء إما أن يكون موجودًا أو معدومًا، فالموجود أمره واضح، ولا إشكال فيه.

وله أربع مراتب:

- الوجود العيني: وهو الوجود في الخارج.
- الوجود الذهني: وهو الوجود في العلم.
- الوجود اللفظي: وهو الوجود في النطق واللسان.
- الوجود الرسمي، وهو الوجود في الخط والكتابة[(٢)].

قال السيوطي:

مراتبُ الوجود أربعٌ فقطْ   حقيقةٌ تصورٌ لفظٌ فخطْ

فوجود الموجود في الخارج هو الوجود العيني، والعلم به الذي في القلوب هو الوجود الذهني العلمي، والعبارة عن ذلك هو الوجود اللفظي اللساني، وكتابة ذلك هو الوجود الرسمي البناني[(٣)].

وقد جمع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هذه المراتب الأربعة في قوله: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١ - ٥].

فمرتبة الوجود العيني في قوله: ﴿خَلَقَ﴾، ومرتبة الوجود الذهني في قوله: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ

(١) منهاج السنة (٢/ ٢٩٣).

(٢) انظر: معيار العلم (٤١-٤٢).

(٣) انظر: مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ٤٢٢-٤٢٣) و(٤/ ١٦)، ومجموع الفتاوى (١٢/ ٢٣٩).

مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ﴾ ومرتبة الوجود الرسمي في قوله: ﴿ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ﴾، وأما مرتبة الوجود اللفظي فمن لوازم التعليم بالقلم، فإن الكتابة فرع النطق، والنطق فرع التصور[١].

وأما المعدوم؛ فهو على قسمين:

الأول: المعدوم الممكن، وهو ما أمكن وجوده في الخارج، وإن لم يكن موجودًا فيه فعلًا، وهو على قسمين:

- ما قُدر أنه سيقع، كأشراط الساعة الكبرى من خروج الدجال والدابة ونحو ذلك.
- ما قُدر أنه لا يقع، مع إمكان الوقوع، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَوۡلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلۡنَا لِمَن يَكۡفُرُ بِٱلرَّحۡمَٰنِ لِبُيُوتِهِمۡ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيۡهَا يَظۡهَرُونَ ﴿٣٣﴾ وَلِبُيُوتِهِمۡ أَبۡوَٰبًا وَسُرُرًا عَلَيۡهَا يَتَّكِـُٔونَ ﴿٣٤﴾ وَزُخۡرُفًا ﴾[الزخرف: ٣٣ - ٣٥].

فعلق عدم وجودها على عدم مشيئته، فدل على إمكانها، وقد يسمى هذا القسم ممتنع لغيره، أي لعدم مشيئته، تمييزًا له عن الممتنع لذاته.

ومن هذا الباب إمكان إدخال المؤمنين النار، وتعذيب من لا ذنب له، هو ممكن له سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ لكن لا يفعله فضلًا منه سبحانه وحكمةً، وسيأتي لبيان ذلك مبحث مستقل إن شاء الله.

والممكن بقسميه يصح أن يسمى شيئًا باعتبار وجوده في العلم -أو فيه مع اللفظ والكتاب- مع إمكان وجوده في الخارج، فيكون داخلًا في عموم (كل شيء).

الثاني: المعدوم الممتنع، وهو ما لا يمكن وجوده في الخارج، مثل كون الشيء موجودًا معدومًا، فإن هذا ممتنع لذاته لا يعقل ثبوته في الخارج، وإنما يتصوره الذهن على وجه التمثيل، ثم يحكم بامتناع وجوده في الخارج، فهذا لا حقيقة له ولا يتصور وجوده ولا

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٢/ ١١٢) و(١٦/ ٢٦٤-٢٦٥)، ومفتاح دار السعادة (١/ ٢٤٣).

يسمى شيئًا باتفاق العقلاء.

فله وجود في العلم، لكنه ممتنع الوقوع في الخارج، فخرج بهذا عن كونه شيئًا، فلا يكون داخلًا في عموم (كل شيء).

والمعدوم بقسميه على هذا التقرير ليس شيئًا في الخارج.

وهذا موضع إجماع أهل السنة والجماعة، وعامة عقلاء بني آدم من جميع الأصناف[1].

وأما المسألة الثانية: شمول مشيئة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لكل شيء، وجوبًا فيما وقع، وجوازًا فيما لم يقع.

فالمراد منها أن مشيئة الرب ﷻ نافذةٌ، فليس في الوجود موجب تام إلا مشيئة الله وحده فلا يكون شيء إلا بمشيئته، ولا يخرج عن مشيئته شيء.

وتقدم عند الكلام على المشيئة -بصفتها من مراتب القدر- الإشارة إلى أدلة شمولها، وأنها متضمنة لأمرين[2]:

الأول: أن ما وقع من الأشياء إنما وقع بمشيئته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فهي الموجب التام.

الثاني: أن ما لم يقع فهو لعدم مشيئته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فتعليقه عدم الوقوع على عدم المشيئة دليل على جواز نفوذها.

ومن هذه الأدلة: قوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَـٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَـٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ﴾ [هود: ١٠٦ - ١٠٨].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٩-١٠ و١٨٢-١٨٥)، ومنهاج السنة (٢/ ٢٨٩-٢٩٣)، وجامع المسائل (٤/ ٤٠٢-٤٠٣).

(٢) انظر ما تقدم ص (٨٧-٨٨ و١٠٢).

فانقطاع خلود أهل الجنة والنار أمر لا يكون، وقد أخبر ﷻ أنه لو شاء لفعله.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يَشَآءُ ﴾[الحج: ١٨]، فرد حصول الفعل إلى مشيئته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

فكل ما صح أن يُسمى شيئًا -كما سبق بيانه- يصح أن يشاءه الله ﷻ.

وأما المسألة الثالثة: جواز تعلق قدرة الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بكل ما جاز أن تتعلق به مشيئته والعكس، وجودًا وعدمًا.

فهذه المسألة هي في الحقيقة لبُّ هذه القاعدة، وقد بان من مجموع ما سبق المراد منها، وزيادة في البيان يقال:

القدرة إنما تصح على ما يصح أن يُشاء، لأن ما لا يصح أن يُشاء ليس بشيء؛ فلا يصح تعلق القدرة به، وكذلك المشيئة إنما تكون على المقدور، والله على كل شيء قدير، وما لا يصح أن يكون مقدورًا -لكونه ليس شيئًا- لا يصح توجه المشيئة إليه.

فشمول كل منهما دليل على شمول الأخرى.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قدرة الرب لا يفعل بها إلا مع وجود مشيئته، فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وليس كل ما كان قادرًا عليه فعله ... وإذا كان لو شاءه لفعله دل على أنه قادر عليه، فإنه لا يمكن فعل غير المقدور»(١).

فجواز القدرة دليل على جواز المشيئة، وجواز المشيئة دليل على جواز القدرة.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرُۢ ﴾[المائدة: ١٢٠] دخل في ذلك ما يصلح أن يكون مقدورًا، وذلك يتناول كل ما كانت ذاته ممكنة الوجود، وقد يقال: دخل في ذلك كل ما يسمى شيئًا بمعنى مشيئًا ... فكل ما يصلح أن يشاء فهو عليه قدير، وإن شئت

---

(١) منهاج السنة (٣/ ٢٧٠-٢٧١).

قلت: قدير على كل ما يصلح أن يقدر عليه، والممتنع لذاته ليس شيئًا باتفاق العقلاء»[(١)].

والأصل الجامع في هذا الباب: قوله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]، وذلك أن (شيء) في الأصل مصدر شاء يشاء شيئًا، ثم وضعوا المصدر موضع المفعول فسمَّوا المشيء شيئًا، فيكون المعنى: على كل مشيء قدير -سواء كان شيئًا في الخارج أو في العلم فقط- أي: على كل ما يُشاء قدير، فأثبت قدرته على كل ما يُشاء، وجواز مشيئته لكل ما هو قادر عليه.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُٱللَّهُ: «والشيء في الأصل مصدر شاء يشاء شيئًا، كنَال ينال نيلًا، ثم وضعوا المصدر موضع المفعول فسموا المشيء شيئًا ... فقوله: ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ أي على كل ما يشاء؛ فمنه ما قد شِيء فوُجد، ومنه ما لم يُشأ لكنه شِيء في العلم بمعنى أنه قابلٌ لأن يشاء، وقوله: ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ﴾ يتناول ما كان شيئًا في الخارج والعلم، أو ما كان شيئًا في العلم فقط، بخلاف ما لا يجوز أن تتناوله المشيئة وهو الحق تعالى وصفاته، أو الممتنع لنفسه فإنه غير داخل في العموم ولهذا اتفق الناس على أن الممتنع لنفسه ليس بشيء»[(٢)].

والحاصل أن قدرة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ شاملة لكل شيء، وأن مشيئته كذلك شاملة لكل شيء؛ وجوبًا فيما وقع، وجوازًا فيما لم يقع، وأن جواز شمول كل منهما دليل على جواز شمول الأخرى، والله أعلم.

(١) مجموع الفتاوى (١٢/ ٣٣١).

(٢) المصدر السابق (٨/ ٣٨٣).

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

خالف أهلَ السنة في هذه القاعدة **المعتزلة**، وكلام المعتزلة في القدرة كثير ومتشعب، والذي يهمنا هنا كلامهم في هذه المسألة، وهي شمول القدرة وشمول المشيئة، وجواز تعلق القدرة بكل ما يجوز أن تتعلق به المشيئة والعكس.

ومذهبهم في هذه المسألة أن كلًّا من القدرة والمشيئة غير شامل لكل شيء، بل من الأشياء ما لا يقدر عليه الرب سبحانه ولا يشاؤه، فمخالفتهم في أمور:

الأمر الأول: جعلهم المعدوم شيئًا في الخارج.

الأمر الثاني: إخراجهم القدرة عن عمومها، وجعلهم بعض الموجودات خارجة عن قدرة الرب ومشيئته.

الأمر الثالث: تجويزهم تعلق المشيئة بما هو خارج عن القدرة.

أما الأمر الأول: فاشتهر في أول أمره عن معتزلة بغداد، وقال به أبو الحسين الخَيَّاط(١)، والشَّحَّام(٢)، ثم من بعدهما(٣)، وقد حكى الإسفراييني اتفاق المعتزلة على ذلك خلا الصالحي، وحكى عنهم أنهم يقولون إن الجوهر قبل وجوده جوهر والعرض

---

(١) هو: أبو الحسين، عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، شيخ المعتزلة ببغداد، تنسب إليه فرقة منهم تدعى: «الخياطية»، له كتب منها: «الانتصار»، و«الاستدلال»، مات سنة (٣٠٠هـ).

انظر: تاريخ بغداد (١٢/ ٣٧٣)، وسير أعلام النبلاء (١٤/ ٢٢٠)، الأعلام (٣/ ٣٤٧).

(٢) هو: أبو يعقوب يوسف بن عبيد الله الشحام البصري، صاحب أبي الهذيل العلاف، وشيخ أبي علي الجبائي، انتهت إليه رئاسة المعتزلة بالبصرة في وقته، من كتبه: «الاستطاعة على المجبرة»، وله كتاب في «تفسير القرآن»، مات نحو سنة (٢٨٠هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٥٢)، ولسان الميزان (٨/ ٥٦٠)، والأعلام للزركلي (٨/ ٢٣٩).

(٣) انظر: الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة (٣٥).

عرض، وأن هذه الأمور متحققة قبل الوجود، والوجود لم يزدها شيئًا[١].

وممن حكى عنهم ذلك أيضًا: البغدادي، إلا أنه جعل القول بأن الجوهر قبل وجوده جوهر: قول البصريين منهم[٢]، وحكاه الأشعري قولًا للبغداديين منهم إلا في العرض[٣]، وجعل ابن حزم هذا قول سائر المعتزلة عدا هشَام بن عمرو الفُوطي[٤].

واحتجوا على هذه المقالة بما جاء في النصوص من الإخبار عن بعض المعدومات بأنها شيء، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١].

واحتجوا كذلك بكون المعدوم يُخبَر عنه ويُوصَف ويُتمنى ومن المحال أن يكون ما هذه صفته ليس شيئًا[٥].

وهذه المقالة بنوها على التفريق بين الوجود والماهية، وأن الوجود قدر زائد على الماهية، فماهية الشيء -أي عينه -عندهم ثابتة قبل وجوده[٦].

وجعْل المعتزلة المعدوم شيئًا في الخارج أمرٌ مردود من وجوه:

الأول: عدم الدليل الصحيح على ذلك، أثرًا كان أو نظرًا، وما استدلوا به من نصوص لا يُسلم لهم، والصواب في ذلك أن للشيء وجودًا ذهنيًّا، ووجودًا لفظيًّا ووجودًا رسميًّا

---

(١) انظر: التبصير في الدين (٦٣).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق (١٠٦).

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٢٤١).

(٤) الفصل (٥/ ١٥٥)، وانظر حكاية قول الفوطي والصالحي في مقالات الإسلاميين (١/ ٢٣٨-٢٣٩)، والفوطي هو: أبو محمد هشام بن عمرو الفوطي الكوفي المعتزلي، مولى بني شيبان.

انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٤٧)، ولسان الميزان (٨/ ٣٣٧).

(٥) انظر: الفصل: (٥/ ١٥٥).

(٦) انظر: مجموع الفتاوى (٢/ ١٥٦).

خطيًّا، ووجودًا خارجيًّا -كما تقدم-، فما ورد من نصوص في إطلاق الشيء على ما هو معدوم؛ فمحمول على غير الوجود الخارجي، إما اللفظي أو الذهني العلمي، أو الرسمي، لكن المعتزلة لما لم يهتدوا لهذا التقسيم -أو لما لم يقروا به- توهموا أن الوجود مقصور على الوجود الخارجي، فظنوا أن إطلاق الشيء على المعدوم يقتضي كونه موجودًا.

الثاني: أن التفريق بين الوجود والماهية باطل، فوجود الشيء عين ماهيته، وماهيته عين وجوده، سواء قصد بالوجود الذهني أو اللفظي أو الخطي أو الخارجي العيني، ومن جعل الوجود زائدًا على الماهية؛ لزمه أن يجعل الماهية قابلة للوجود، والوجود صفة لها فيجعل الوجود الواجب صفة لغيره، وهذا باطل[(١)]، يوضحه:

الثالث: أن هذا يلزم عليه كون الموجود الثابت في الخارج صفة لماهية ثابتة في الخارج، وهذا باطل، إذ ليس في الخارج إلا عين الشيء ووجوده[(٢)].

فخلاصة الأمر أن الماهية والوجود شيء واحد، لا فرق بينهما، وإن كان إطلاق الماهية -في الاصطلاح- أكثر على الوجود الذهني، وإطلاق الوجود أكثر على الحقيقة الخارجية[(٣)].

وأما الأمر الثاني: وهو إخراجهم القدرة عن عمومها، وجعلهم بعض الموجودات خارجة عن قدرة الرب ومشيئته.

وهذا أصل متفق عليه عند كل المعتزلة، فقد اتفقوا على إخراج أفعال العباد عن قدرة الرب سبحانه ومشيئته، وجعلوا العباد هم المحدثين لها بقدرتهم وإرادتهم، وليس للقدرة والمشيئة الإلهية في ذلك مدخل.

---

(١) انظر: درء التعارض (٤/ ٢٤١-٢٤٢).

(٢) انظر: المصدر السابق (٥/ ١٠٣).

(٣) الرد على المنطقيين (١٠٧).

قال القاضي عبد الجبار: «اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله ﷻ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها؛ فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعلٍ من فاعلَيْن»[(١)].

وقال في بيان أن الله لم يشأ ما وقع من العباد من المعاصي: «فصل في أنه تعالى يريد جميع ما أمر به ورغَّب فيه من العبادات، ولا يريد شيئًا من القبائح بل يكرهها»[(٢)]، وذلك أن إرادة القبائح قبيحة، والله منزه عن القبيح؛ فوجب ألا يشاءه[(٣)].

وحكى البغدادي اتفاق المعتزلة على أن الله سبحانه لم يشأ ما لم يأمر به، وما لم ينه عنه من أفعال العباد[(٤)].

والمعتزلة تطلق القول بعموم القدرة، فيقولون: الرب قادر على كل المقدورات، أو على سائر أجناس المقدورات، كما في قول القاضي عبد الجبار: «وأنه [أي الرب سبحانه] قادر على جميع أجناس المقدورات، ومن كل جنس على ما لا يتناهى، وأنه لا ينحصر مقدوره لا في الجنس ولا في العدد»[(٥)].

وليس مرادهم من ذلك عموم قدرة الرب على كل شيء، بل مرادهم قدرته على كل مقدور له، ومن الأشياء ما لا يدخل تحت مقدروره، فقد ذهب المعتزلة -عدا الشحام- إلى أن الله سبحانه لا يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده، وإنما النزاع بينهم في قدرته على

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (٨/ ٣).

(٢) المصدر السابق (٦/ ٢١٨).

(٣) المصدر السابق (٦/ ٢٢٠).

(٤) انظر: الفرق بين الفرق (١٠٥).

(٥) شرح الأصول الخمسة (١٥٥).

جنس ما أقدر عليه العباد على قولين، وتنازعوا كذلك في قدرته على الظلم، وأكثرهم على إثبات ذلك، وبعضهم يطلق القول بقدرته على الظلم لا على أن يظلم[١]، وذهبوا كذلك - عدا ضرار بن عمرو وبشر بن المعتمر- إلى أن الله سبحانه لا يقدر على لطف يلطف به الكافر حتى يؤمن، وأنه ليس في قوة الرب سبحانه أحسن مما فعل بنا[٢].

بل قد ذهب أبو الهُذَيل[٣] منهم إلى أن مقدورات الرب تفنى حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادرًا على شيء، ومن هنا قال بفناء حركات أهل الجنة والنار[٤].

وذهب النظام منهم إلى ان الله سبحانه لا يقدر على فعل ما علم أن غيره أصلح منه[٥].

وذهب الجَاحِظ[٦] إلى أن الله سبحانه لا يقدر على إفناء الأجسام بالكلية وإنما يرققها ويفرق أجزاءها فقط[٧].

وذهب هشام بن عمرو الفوطي منهم إلى أن الله سبحانه إذا خلق شيئًا فإنه لا يقدر على

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٢٧٤-٢٧٤)، والفصل (٥/ ٥٩).

(٢) انظر: الفصل (٥/ ٥٧)، وانظر (٥/ ٥٩) منه.

(٣) هو أبو الهذيل، محمد بن محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي العلاف، مولى عبد القيس، من أئمة المعتزلة، ولد في البصرة سنة (١٣٥هـ)، كان خبيث القول، فارق إجماع المسلمين، هلك في سنة (٢٢٧هـ)، وقيل (٢٣٥هـ).

انظر: تاريخ بغداد (٤/ ٥٨٢)، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٤٢).

(٤) انظر: الفرق بين الفرق (١١١)، والفصل (٥/ ٥٨).

(٥) انظر: الفرق بين الفرق (١٢١).

(٦) هو: أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي الجاحظ، أخذ عن النظام، كان ماجنًا قليل الدين، له نوادر، من كتبه: «الرد على النصارى»، و«البيان والتبيين»، مات سنة (٢٥٥هـ).

انظر: تاريخ بغداد (١٤/ ١٢٤)، وسير أعلام النبلاء (١١/ ٥٢٦).

(٧) انظر: الفصل (٥/ ٦٢).

أن يخلق مثل ذلك الشيء أبدًا، لكن يقدر على أن يخلق غيره[١].

وذهب عبَّاد بن سليمان[٢] منهم إلى أن الله سبحانه لا يقدر على أن يخلق غير ما خلق[٣]، وهو قول الأسوارية منهم أتباع علي الأسواري[٤].

والمقصود بيان ضلال المعتزلة في إخراجهم قدرة الله سبحانه عن عمومها وتحريفهم معنى قوله ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤] بقولهم: إنه قادر على كل ما هو مقدور له، وكذلك بيان ضلالهم في إخراجهم المشيئة عن بعض مخلوقاته سبحانه.

ومذهبهم هذا مردود باطل، إذ أنه يتضمن أن يكون في ملك الله ما لا يريده وما لا يقدر عليه، وهذا الأصل هو الإيمان بربوبيته العامة التامة، فإنه لا يؤمن بأنه رب كل شيء إلا من آمن أنه قادر على تلك الأشياء، ولا يؤمن بتمام ربوبيته وكمالها إلا من آمن بأنه على كل شيء قدير، وأنه فعال لما يريد[٥]، وسيأتي مزيد تفصيل في الرد عليهم في مبحث أفعال العباد.

وأما الأمر الثالث: وهو تجويزهم تعلق المشيئة بما هو خارج عن القدرة؛ فقد صرح به القاضي عبد الجبار فقال: «ونحن إذا قلنا إنه تعالى مريد فلا نعني به كونه قادرًا ولا عالمًا، لأنه قد يريد ما لا يقدر عليه، وقد يقدر على ما لا يريده»[٦].

وهذا أيضًا واضح البطلان، من وجوه:

---

(١) انظر: المصدر السابق (٥/ ٦٢).

(٢) هو: عباد بن سليمان الصيمري، من كبار المعتزلة، أخذ عن هشام بن عَمْرو.
انظر: لسان الميزان (٤/ ٣٨٩).

(٣) انظر: المصدر السابق (٥/ ٦٣).

(٤) انظر: الفرق بين الفرق (١٣٦).

(٥) انظر: شرح الطحاوية (١/ ١١٧).

(٦) شرح الأصول الخمسة (٤٣٤).

الأول: ما تقدم من أدلة على عموم قدرة الرب على كل شيء، فليس ثَمَّ شيء خارج عن القدرة أصلًا.

الثاني: أن لفظ المشيئة -كما تقدم- كوني، فلا بد إذا شاء الرب شيئًا أن يكون، ولا يمكن أن يتخلف أصلًا، والمعتزلة -مع سائر المخالفين- إنما ضلوا في هذا الباب بعدم تفريقهم بين المشيئة والمحبة، والمراد الكوني والمراد الشرعي، وسيأتي الرد عليهم في هذا في موضعه إن شاء الله.

المبحث التاسع

«الفطرة لا تنافي تقدير الشقاوة والضلال»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث التاسع: «الفطرة لا تنافي تقدير الشقاوة والضلال».

هذه القاعدة هي آخر قواعد هذا الباب، والكلام فيها عن الفطرة ومعناها وعدم منافاتها للقدر السابق.

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم:

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه شفاء العليل[(١)]: «الباب الموفي ثلاثين: في ذكر الفطرة الأولى ومعناها، واختلاف الناس في المراد بها، وأنها لا تنافي القضاء والقدر بالشقاوة والضلال».

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ -بعد أن حكى تفسير الإمام أحمد للفطرة بالإسلام-: «وقوله في موضع آخر: يولد على ما فُطر عليه من شقاوة وسعادة لا ينافي ذلك؛ فإن الله تعالى قدر الشقاوة والسعادة وكتبها وقدر أنها تكون بالأسباب التي تحصل بها كفعل الأبوين، فتهويد الأبوين وتنصيرهما وتمجيسهما هو مما قدره الله تعالى، والمولود ولد على الفطرة سليمًا وولد على أن هذه الفطرة السليمة يغيرها الأبوان كما قدر الله تعالى ذلك وكتبه كما مثل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذلك بقوله: **(كما تُنْتَج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء)**[(٢)]، فبين أن البهيمة تولد سليمة ثم يجدعها الناس، وذلك بقضاء الله وقدره، فكذلك المولود يولد على الفطرة سليمًا ثم يفسده أبواه وذلك أيضا بقضاء الله وقدره»[(٣)].

---

(١) (٢/ ٧٧٥)، وقد قال رَحِمَهُ اللَّهُ في تعداده أبواب الكتاب في المقدمة (١/ ٥٣): «الباب الموفي ثلاثين: في الفطرة الأولى التي فطر الله عباده عليها، وبيان أنها لا تنافي القضاء والقدر بل توافقه وتجامعه».

(٢) يأتي تخريجه ص (٢٤٤).

(٣) درء التعارض (٨/ ٣٦١-٣٦٢).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

دل على هذه القاعدة الكتاب مع السنة، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: ٣٠].

وحديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه أو يمجسانه، كما تُنْتَج البهيمة بهيمة جمعاء؛ هل تحسون فيها من جدعاء؟)** ثم يقول أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾ [الروم: ٣٠][(١)].

وفي رواية: قالوا يا رسول الله، أفرأيت من يموت وهو صغير؟ قال: **(الله أعلم بما كانوا عاملين)**[(٢)].

وحديث ابن عباس وأبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سئل عن أولاد المشركين فقال: **(الله أعلم بما كانوا عاملين)**[(٣)].

---

(١) رواه البخاري: كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه وهل يعرض على الصبي الإسلام (٢/ ٩٥) ح (١٣٥٩)، ومسلم: كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين (٨/ ٥٢) ح (٦٩٢٦).

(٢) رواها البخاري: كتاب القدر، باب الله أعلم بما كانوا عاملين (٨/ ١٢٣) ح (٦٥٩٩)، ومسلم: كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين (٤/ ٢٠٤٧) ح (٢٦٥٨).

(٣) رواهما البخاري: كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين (٢/ ١٠٠) ح (١٣٨٣ و١٣٨٤)، ومسلم: كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين (٤/ ٢٠٤٩) ح (٢٦٦٠ و٦٥٩٧).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

مقصود هذه القاعدة بيان أن سبق المقادير لا ينافي كون الإنسان ولد على الفطرة.

وينبغي قبل الخوض في هذا الموضوع تقرير معنى الفطرة في اللغة والشرع.

الفِطْرة في اللغة: من فَطَرَ الشيء يفطُره فَطرًا، والفِطْرة الحالة منه كالجِلْسة والرِّكْبة.

والفاء والطاء والراء: أصل صحيح، يدل على فتح شيء وإبرازه.

وقد فسرت الفطرة في اللغة بمعان كلها ترجع إلى هذا الأصل:

فقيل: الشق، ومنه قوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ﴾ [الانفطار: ١]، أي: انشقت[(١)].

وحديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أن نبي الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يقوم من الليل حتى تتفطر قدماه[(٢)]، أي تتشقق.

ووجه مناسبته للأصل ظاهر، فإن الشيء إذا انشق فقد فُتح وأُبرز ما فيه.

وقيل: الابتداء والاختراع، ومنه قوله تعالى: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٤]، أي: مبتدعهما ومبتدئهما[(٣)].

وقول أحد الأعرابيين اللذين اختصما إلى ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في بئر: «أنا فطرتها»، أي: أنا ابتدأتها[(٤)].

ووجه مناسبتها للأصل أن ما اخترع وابتدئ فقد أُبرز إلى الوجود، وشُق عنه غطاء العدم.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٤/ ١٧٤).

(٢) رواه البخاري: كتاب التفسير، سورة الفتح، (٦/ ١٣٥) ح (٤٨٣٧).

(٣) انظر: تفسير الطبري (٩/ ١٧٥).

(٤) رواه ابن جرير (٩/ ١٧٥).

وقيل: الخِلقة، والفطر: الخلق، وبه فسر قتادة والسُّدي(١) قولَه تعالى: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[الأنعام: ١٤]، أي: خالق السموات والأرض.

وهذا المعنى قريب من المعنى الثاني.

وقيل: ما قرُب عهده، فكل ما أُعجِل عن إدراكه فهو فَطِير، ومنه قولهم: حيس فطير، أي: طري قريب حديث العمل.

وقولهم لبن فطير: للذي يُحلب ساعتئذ، وخبز فطير: للذي اختُبز من ساعته ولم يختمر، ورأي فطير: للذي استُعجل به قبل أن يستحكم، وجِلد فطير: للذي لم يُروَ من دباغ(٢).

الفطرة في الشرع:

اختلف أهل العلم في المراد بالفطرة في حديث أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ المتقدم.

والصواب الذي عليه جمهور السلف، أن المراد بها: الإسلام(٣).

ومن الأدلة عليه:

أولًا: قوله تعالى: ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[الروم: ٣٠].

فالفطرة هنا الإسلام بإجماع السلف.

قال ابن عبد البر رَحِمَهُٱللَّهُ: «وقال آخرون: الفطرة ههنا الإسلام، قالوا: وهو المعروف عند عامة السلف من أهل العلم بالتأويل، قد أجمعوا في قول الله ﷻ: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ

---

(١) رواهما ابن جرير (٩/ ١٧٥-١٧٦).

(٢) انظر: تهذيب اللغة (١٣/ ٣٢٥)، ومقاييس اللغة (٤/ ٥١٠)، ولسان العرب (٦/ ٣٦١)، مادة: (فطر).

(٣) انظر: التمهيد(١٨/ ٧٢-٧٧)، ودرء التعارض (٨/ ٣٦٧-٣٧٧و٤١٠)، وشفاء العليل (٢/ ٧٨١-٧٨٥).

﴿ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَا﴾ على أن قالوا: فطرة الله: دين الله الإسلام[(١)].

ومما نقل عنهم في ذلك: أبو هريرة فقد كان يقول عقب رواية الحديث واقرؤوا إن شئتم: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِ﴾[(٢)].

ومن ذلك أيضًا: تفسير الزهري رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما روى البخاري عنه[(٣)] أنه قال: «يصلى على كل مولود متوفى، وإن كان لِغِيَّة[(٤)]، من أجل أنه ولد على فطرة الإسلام، يدعي أبواه الإسلام أو أبوه خاصة -وإن كانت أمه على غير الإسلام- إذا استهل صارخًا يصلى عليه، ولا يصلى على من لا يستهل من أجل أنه سقط»، ثم استدل بحديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ[(٥)].

ومن ذلك أيضًا: تفسير عطاء وعمرو بن دينار رَحِمَهُمَا ٱللَّهُ، كما روى عبد الرزاق[(٦)] عن ابن جريج أنه سأل عطاء عن ولد الزنا حين يولد بعد ما استهل أيصلى عليه؟ قال: «نعم»، قلت: كيف وهو كذلك؟ قال: «من أجل أنه ولد على الفطرة، فطرة الإسلام». قال ابن جريج: «وسألت عمرو بن دينار فقال مثل قول عطاء».

---

(١) انظر: التمهيد (١٨/ ٧٢).

(٢) انظر: صحيح البخاري (٢/ ٩٥)، وصحيح مسلم (٤/ ٢٠٤٧)، وتقدم ص (٢١٦).

(٣) كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه وهل يعرض على الصبي الإسلام (٢/ ٩٤) ح (١٣٥٨).

(٤) قال الحافظ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الفتح (٣/ ٢٢١): «بكسر اللام والمعجمة وتشديد التحتانية، أي: من زنا، ومراده أنه يصلى على ولد الزنا، ولا يمنع ذلك من الصلاة عليه لأنه محكوم بإسلامه تبعًا لأمه، وكذلك من كان أبوه مسلمًا دون أمه».

(٥) انظر: درء التعارض (٨/ ٣٦٦).

(٦) (٣/ ٥٣٤) رقم (٦٦١٤).

ومن ذلك أيضًا: تفسير ابن زيد ومجاهد وعكرمة، كما رواه عنهم الطبري[(١)].

ثانيًا: حديث عياض بن حمار المجاشعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال ذات يوم في خطبته: (**ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علَّمني يومي هذا؛ كل مال نحلته عبدًا حلال، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا**)[(٢)]، وفي لفظ: (**حنفاء مسلمين**)[(٣)].

ثالثًا: حديث الفطرة المتقدم، وفي بعض ألفاظه التصريح بأن المراد بالفطرة: ملة الإسلام، ومنها: (**ما من مولود يولد إلا وهو على الملة**)، و(**إلا على هذه الملة حتى يبين عنه لسانه**)[(٤)].

وكذلك جاء التصريح بكونها فطرة الإسلام في حديث الأسود بن سَريع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وفيه قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**ما من مولود يولد إلا على فطرة الإسلام حتى يعرب، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**)[(٥)].

رابعًا: أن الصحابة سألوا النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عقيب ذلك عن أطفال المشركين، وهذا

---

(١) انظر تفسير الطبري (١٨/ ٤٩٣-٤٩٤).

(٢) رواه مسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار (٤/ ٢١٩٧) ح (٢٨٦٥).

(٣) رواه الطبراني (١٧/ ٣٦٣) ح (١٤٦٨٣)، وابن أبي خيثمة في تاريخه (١/ ٤٠٤)، وابن عساكر (٣٤/ ٤٥١) من طرق عن محمد بن اسحاق، عن ثور بن يزيد، عن يحيى بن جابر، عن عبد الرحمن بن عائذ، الأزدي عن عياض بن حمار رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ به.

(٤) رواهما مسلم: كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين (٤/ ٢٠٤٧) ح (٢٦٥٨).

(٥) رواه بهذا اللفظ: الطبراني (١/ ٢٨٣) ح (٨٣١)، وابن حبان (١/ ٣٤١) ح (١٣٢)، من طريق الحسن عن الأسود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ به.

يدل على أنهم فهموا أن المراد بالفطرة الإسلام(١).

خامسًا: أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال هذا الحديث عقيب إنكاره عليهم قتل أولاد المشركين كما في حديث الأسود بن سريع رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعث سرية يوم حنين فقاتلوا المشركين، فأفضى بهم القتل إلى الذرية، فلما جاؤوا قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**ما حملكم على قتل الذرية؟**) قالوا: يا رسول الله، إنما كانوا أولاد المشركين! قال: (**أَوَهل خياركم إلا أولاد المشركين؟ والذي نفس محمد بيده ما من نسمة تولد إلا على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها**)(٢).

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: «فخطبته لهم بهذا الحديث عقب نهيه لهم عن قتل أولاد المشركين، وقوله لهم: (**أَوَليس خياركم أولاد المشركين**) يبين أنه أراد أنهم ولدوا غير كفار ثم الكفر طرأ بعد ذلك»(٣).

سادسًا: أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شبه تهويد أبوين وتنصيرهما وتمجيسهما للمولود بالبهيمة التي تولد مجتمعة الخلق لا نقص فيه، ثم تجدع بعد ذلك، فعلم أن التغيير وارد على الفطرة السليمة التي ولد العبد عليها(٤)، يوضحه:

سابعًا: أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يذكر لموجب الفطرة شرطًا، وإنما ذكر ما يمنع موجبها(٥).

ثامنًا: أنه جاء في أحاديث أُخَر إطلاق الفطرة على الإسلام، كما في أحاديث سنن

---

(١) انظر: درء التعارض (٨/ ٣٧١).

(٢) رواه أحمد (٢٤/ ٣٥٤) ح (١٥٥٨٨)، و(٢٤/ ٣٥٦) ح (١٥٥٨٩)، وصححه الألباني في الصحيحة ح (٤٠٢).

(٣) درء التعارض (٨/ ٣٦٤).

(٤) انظر: المصدر السابق (٨/ ٣٧٢).

(٥) انظر: المصدر السابق (٨/ ٤٥٤).

الفطرة، ومنها: حديث أبي هريرة رَضِيَاللَّهُعَنْهُ عن النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قال: (**الفطرة خمس، أو خمس من الفطرة: الختان والاستحداد ونتف الإبط وتقليم الأظفار وقص الشارب**)(١).

وحديث عائشة رَضِيَاللَّهُعَنْهَا قالت: قال رسول الله صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: (**عشر من الفطرة: قص الشارب وإعفاء اللحية والسواك ...**)(٢)، وغيرهما من الأحاديث.

والمراد بسنن الفطرة: سنن الإسلام، لحديث أبي هريرة رَضِيَاللَّهُعَنْهُ أن رسول الله صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قال: (**إن فطرة الإسلام: الغسل يوم الجمعة والاستنان وأخذ الشارب وإعفاء اللحى، فإن المجوس تعفي شواربها وتحفي لحاها فخالفوهم، خُذُّوا شواربكم وأعفوا لِـحاكُم**)(٣).

وكما في حديث عبد الرحمن بن أبزى رَضِيَاللَّهُعَنْهُ عن النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أنه قال: (**أصبحنا على فطرة الإسلام، وعلى كلمة الإخلاص، وعلى دين نبينا محمد** صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، **وعلى ملة أبينا إبراهيم، حنيفًا مسلمًا وما كان من المشركين**)(٤).

وكما في حديث البراء بن عازب رَضِيَاللَّهُعَنْهُمَا قال: قال رسول الله صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: (**إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن وقل: اللهم أسلمت نفسي إليك، وفوضت أمري إليك، وألجأت ظهري إليك، رهبة ورغبة إليك، لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك، آمنت بكتابك الذي أنزلت، وبنبيك الذي أرسلت. فإن مت؛ مت على الفطرة**)(٥).

---

(١) رواه البخاري: كتاب اللباس، باب قص الشارب (٧/ ١٦٠) ح (٥٨٨٨)، ومسلم: كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة (١/ ٢٢١) ح (٢٥٧).

(٢) رواه مسلم: كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة (١/ ٢٢٣) ح (٢٦١).

(٣) رواه ابن حبان (٤/ ٢٣) ح (١٢٢١)، وصححه الألباني في الصحيحة ح (٣١٢٣).

(٤) رواه أحمد (٢٤/ ٧٧) ح (١٥٣٦٣)، والنسائي في الكبرى (٩/ ٥) ح (٩٧٤٣)، وصححه الألباني في الصحيحة ح (٢٩٨٩).

(٥) رواه البخاري: كتاب الدعوات، باب إذا بات طاهرًا (٨/ ٦٨) ح (٦٣١١)، ومسلم: كتاب الذكر =

وخالف الراجح ممن ذهب إلى هذا القول فريقان:

- **فريق** قال بنفي العموم في قوله ﷺ: **(كل مولود يولد على الفطرة)**، فعندهم أن من الأطفال من يولد على الفطرة، ومنهم من ليس كذلك. ومعنى الحديث: أن المولود على الفطرة من الأبوين الكافرين يكفرانه، أي يحكم له بذلك تبعًا لهما، وكذلك من لم يولد على الفطرة وكان أبواه مؤمنين حكم له بحكمهما وذلك حتى يعبر عنه لسانه ويبلغ الحنث فيكون له حكم نفسه حينئذ لا حكم أبويه.

واستدلوا بدليلين:

الأول: حديث أبي بن كعب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **(إن الغلام الذي قتله الخضر طُبع كافرًا، ولو عاش لأرهق أبويه طغيانًا وكفرًا)**[(١)].

الثاني: حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: **(ألا إن بني آدم خُلقوا على طبقات شتى؛ فمنهم من يولد مؤمنًا ويحيى مؤمنًا ويموت مؤمنًا، ومنهم من يولد كافرًا ويحيى كافرًا ويموت كافرًا، ومنهم من يولد مؤمنًا ويحيى مؤمنًا ويموت كافرًا، ومنهم من يولد كافرًا ويحيى كافرًا ويموت مؤمنًا)**[(٢)].

قالوا: ففي هذا الحديث ومع حديث غلام الخضر ما يدل على أن قوله ﷺ: **(كل مولود)** ليس على العموم.

=

والدعاء والتوبة والاستغفار، باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع (٤/ ٢٠٨١) ح (٢٧١٠).

(١) رواه مسلم: كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين (٤/ ٢٠٥٠) ح (٢٦٦١).

(٢) رواه أحمد (١٧/ ٢٢٧) ح (١١١٤٣)، والترمذي: أبواب الفتن، باب ما جاء ما أخبر النبي ﷺ أصحابه بما هو كائن إلى يوم القيامة (٤/ ٥٣) ح (٢١٩١)، وفي إسناده علي بن زيد بن جُدعان وهو ضعيف، انظر: الضعيفة ح (٢٩٢٧).

فعندهم أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أخبر أن الله خلق هذا الغلام كافرًا، وإذا كان كذلك استحال أن يكون ولد على الفطرة، لأن قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيه ذلك هو إخبار وحي، لا حكم دنيوي.

وكذلك الحديث الآخر أخبر فيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن من الأطفال من يولد مؤمنًا فهو على الفطرة، ومنهم من يولد كافرا فليس هو على الفطرة.

ووجَّهوا العموم في قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(كل مولود)** بأن الخصوص جائز دخوله على هذا اللفظ في لسان العرب، كما في قول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ **تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا** ﴾[الأحقاف: ٢٥]، وهي لم تدمر السموات والأرض[١].

والصواب أن الحديث على عمومه، لأنه جاء بألفاظ تدل دلالة قطعية على إرادة العموم، منها: **(ما من مولود إلا يولد على الفطرة)**[٢]، و**(كل بني آدم يولد على الفطرة)**[٣].

وأما ما استدلوا به من أحاديث فسيأتي الكلام عليها[٤][٥].

---

(١) انظر: التمهيد (١٨/ ٥٩-٦٣)، وقد حكى ابن عبد البر رَحِمَهُ اللهُ هذا القول طائفة من أهل العلم دون تسمية.

(٢) تقدم تخريجه ص (٢٤٤).

(٣) رواه الفريابي في القدر (١٢٢) ح (١٦٠).

(٤) انظر ما يأتي ص (٢٦٧) و(٢٧١).

(٥) جعل ابن عبد البر رَحِمَهُ اللهُ هذا القول مع ضده في مسألة مستقلة؛ فجعل الخلاف في الفطرة خلافين: خلاف في العموم وعدمه، وخلاف في الحقيقة والماهية. انظر: التمهيد (١٨/ ٥٩-٦٤).
والذي يظهر من قول هؤلاء أنهم يريدون بالفطرة: الإسلام؛ فإن قولهم لا يطَّرد إلا بهذا، وعليه فالأنسب أن يكون محل قولهم هنا، وقد ذكر أبو عبيد أن هذا هو المفهوم من كلام محمد بن الحسن، والله أعلم.

- **وذهب محمَّد بن الحَسَن** رَحِمَهُ ٱللَّهُ[١] إلى أن هذا القول من النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ كان في أول الإسلام قبل نزول الفرائض، وقبل الأمر بالجهاد.

قال أبو عبيد: «سألت محمد بن الحسن عن تفسير هذا الحديث فقال: كان هذا في أول الإسلام، قبل أن تنزل الفرائض، وقبل أن يؤمر المسلمون بالجهاد»[٢].

ويرده حديث الأسود بن سريع رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ المتقدم، فهو نص في المسألة، لأنه كان عقب غزوة حنين، ولذلك قال ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فأظن محمد بن الحسن حاد عن الجواب فيه إما لإشكاله عليه أو لجهله به أو لكراهية الخوض في ذلك، وأما قوله فيه: إن ذلك القول كان من النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قبل أن يؤمر الناس بالجهاد؛ فليس كما قال، لأن في حديث الأسود بن سَريع ما يبين أن ذلك كان بعد الأمر بالجهاد»[٣].

ولعل منشأ الإشكال عنده رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه رأى استقرار الشريعة على تبعية أولاد المشركين لآبائهم في الدنيا، فظن أن قول النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: **(كل مولود يولد على الفطرة)** يقتضي أن يحكم لهم في الدنيا بأحكام المؤمنين فقال: هذا منسوخ[٤].

وقبل حكاية الأقوال الأخرى المخالفة لهذا القول يحسن بيان مسألتين، توضحان

---

(١) هو: أبو عبد الله، محمد بن الحسن بن فرقد، من موالي بني شيبان الفقيه الأصولي القاضي الكوفي، صاحب أبي حنيفة، من كتبه: «الآثار»، و«المبسوط»، قال الشافعي: «لو أشاء أن أقول: نزل القرآن بلغة محمد بن الحسن، لقلت لفصاحته»، مات بالري سنة (١٨٩هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (٩/ ١٣٤)، والجواهر المضية في طبقات الحنفية (٣/ ١٢٢).

(٢) غريب الحديث (٢/ ٢٦٥)، وانظر: التمهيد (١٨/ ٦٦-٦٧)، ودرء التعارض (٨/ ٣٨٠-٣٨٤)، وشفاء العليل (٢/ ٧٨٧-٧٨٩).

(٣) التمهيد (١٨/ ٦٧).

(٤) انظر: درء التعارض (٨/ ٣٨٢-٣٨٣).

القول الراجح، وتتضمنان ردًا مجملًا على ما خالفه من أقوال.

المسألة الأولى: **المعنى المراد بكون المولود على الفطرة:**

ليس المراد من كون المولود ولد على الفطرة، أو على ملة الإسلام، أو على الإسلام، أو خُلق حنيفًا: أنه ولد عالمًا بهذا الدين ومريدًا له، فإن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]، ولكن المراد أن فطرته مقتضيةٌ موجبةٌ لدين الإسلام لمعرفته ومحبته، إذا سلمت عن المعارض.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في معنى الفطرة: «وهي السلامة من الاعتقادات الباطلة، والقبول للعقائد الصحيحة»[(١)].

فكل مولود يولد على محبة فاطره وإقراره له بربوبيته وإلهيته، فلو خُلِّي وعدم المعارض لم يعدل عن ذلك إلى غيره.

وينبغي أن يعلم أنه ليس المراد مجرد قبول الفطرة لذلك أكثر من غيره، بل المراد أن نفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له، ثم موجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئًا بعد شيء بحسب كمال الفطرة إذا سلمت عن المعارض، وقد يعرض لها ما يفسدها، وهذا كما أن المولود يولد على محبة ما يلائم بدنه من الأغذية والأشربة، وبغض خلافه، ثم هذا الحب والبغض يحصل فيه شيئًا فشيئًا بحسب حاجته، وقد يعرض له ما يفسده عليه، فيحب ما لا يلائمه ويبغض ما يلائمه[(٢)].

المسألة الثانية: **بيان منشأ الغلط في هذه المسألة، وسبب الخلاف:**

منشأ الغلط في هذه المسألة هو اشتباه أحكام الكفر في الدنيا بأحكام الكفر في الآخرة،

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٢٤٥).

(٢) انظر: درء التعارض (٨/ ٣٨٣-٣٨٤)، وشفاء العليل (٢/ ٧٨٩-٧٩٠).

فإن بعض أهل السنة لما رأوا أن أحكام الكفر تجري على أولاد الكفار في أمور الدنيا مثل ثبوت الولاية عليهم لآبائهم وحضانة آبائهم لهم وتمكين آبائهم من تعليمهم وتأديبهم والموارثة بينهم وبين آبائهم واسترقاقهم إذا كان آباؤهم محاربين؛ ظنوا أنهم كفار في نفس الأمر كالذي تكلم بالكفر وعمل به.

والصواب أن حكم الدار الآخرة غير حكم الدار الدنيا، فقد يكون الرجل في أرض الكفار وهو مؤمن كاتم لإيمانه، فيغزوهم المسلمون فيقتلونه -وهم لا يعلمون حاله- فيُعامل معاملة قتلى الكفار، فلا يغسل ولا يصلى عليه، ويدفن مع المشركين وهو في الآخرة من المؤمنين أهل الجنة، كما أن المنافقين تجرى عليهم في الدنيا أحكام المسلمين وهم في الآخرة في الدرك الأسفل من النار.

وكون أطفال المشركين يتبعون لآبائهم في حكم الدنيا أمر قد علم بالاضطرار من شرع الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فإذا عُرف أن كونهم ولدوا على الفطرة لا ينافي أن يكونوا تبعًا لآبائهم في أحكام الدنيا زالت الشبهة.

والنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يرد بقوله: (**كل مولود يولد على الفطرة**)، الإخبار بأحكام الدنيا وحال أطفال الكفار، وإنما أراد بيان الحقيقة التي خلقوا عليها[(١)].

وسبب الخلاف: أن القدرية كانوا يحتجون بهذا الحديث على أن الكفر والمعاصي ليس بقدر الله بل مما فعله الناس، فكل مولود خلقه الله على الفطرة، وكفره إنما حصل بعد ذلك من الناس.

فأراد الأئمة منع احتجاج القدرية بهذا الحديث على نفي القدر، فصاروا يتأولونه

(١) انظر: درء التعارض (٨/ ٤٣٢-٤٣٣).

بتأويلات يخرجونه بها عن مقتضاه، فكان مقصودهم صحيحًا، لكن سلكوا في حصوله طرقًا بعضها صحيح، وبعضها ضعيف(١).

وأما الأقوال الأخرى في معنى الفطرة فهي خمسة:

القول الأول: أن المراد بالفطرة في الحديث: الخلقة التي خُلق عليها المولود من المعرفة بربه، فكأنه قال: كل مولود يولد على خلقة يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة، يريد: خلقة مخالفة لخلقة البهائم التي لا تصل بخلقتها إلى معرفة ذلك، قالوا: والفاطر الخالق وأنكروا أن يكون المولود يفطر على كفر أو إيمان أو معرفة أو إنكار، قالوا: وإنما يولد المولود على السلامة في الأغلب خلقة وطبعًا وبنيةً ليس معها إيمان ولا كفر ولا إنكار ولا معرفة ثم يعتقد الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميز(٢).

وقد حكى ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ هذا القول عن طائفة من أهل الفقه والنظر دون تسمية، ورجحه على غيره من الأقوال، واختاره كذلك: الطحاوي(٣)، والقرطبي(٤).

ومن الأدلة عليه:

أولًا: قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(كما تُنْتَج البهيمة بهيمة جمعاء؛ هل تحسون فيها من جدعاء؟)**(٥)، قالوا: شبَّه قلوب بني آدم بالبهائم لأنها تولد كاملة الخلق ليس فيها نقصان ثم يطرأ عليها النقص بعد بقطع آذانها وأنوفها.

ويدل على ذلك المعنى اللغوي، فالفطرة السلامة والاستقامة، والحنيف في كلام

---

(١) انظر: درء التعارض (٨/ ٣٦٢ و٣٧٧ و٣٨٢ و٤١٧).

(٢) انظر: التمهيد (١٨/ ٦٨-٧١)، ودرء التعارض (٨/ ٤٤٢-٤٤٣)، وشفاء العليل (٢/ ٨١٥).

(٣) انظر: شرح مشكل الآثار (٤/ ١٧-١٩).

(٤) انظر: تفسير القرطبي (١٦/ ٤٢٧-٤٢٨).

(٥) تقدم تخريجه ص (٢٤٤).

العرب المستقيم السالم.

ثانيًا: أنه لو كان الأطفال قد فطروا على شيء على الكفر أو الإيمان في ابتداء أمرهم ما انتقلوا عنه أبدًا، والمشاهد بخلاف ذلك.

ثالثًا: أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد أخبر بأن الطفل يولد ولا معرفة له بشيء، كما قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]، ومن كان كذلك استحال منه كفر أو إيمان أو معرفة أو إنكار.

رابعًا: أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد أخبر أن الإنسان إنما يجزى بعمله كما قال: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: ١٦]، وقال: ﴿كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: ٣٨]، وإنما يكون ذلك إذا بلغ، لذا فقد أجمعوا على دفع القود والقصاص والحدود والآثام عنهم في دار الدنيا، وإذا تعلق الأمر بالبلوغ امتنع أن يكون الكفر والإيمان حاصل قبله.

خامسًا: أن الإسلام والإيمان: قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح، وهذا معدوم من الطفل، فهذا يدفع كون المراد بالفطرة: الإسلام[(١)].

سادسًا: لو كانت الفطرة هنا الإسلام لوجب أن يحكم للطفل إذا ولد من بين أبوين كافرين بحكم الإسلام ما دام طفلًا، فلا يرثهما ولا يرثانه، ولوجب ألا يصح استرقاقه ونحو ذلك[(٢)].

والجواب عن هذا القول أن يقال: القول بأن: «كل مولود يولد على خلقة يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة، أي خلقة مخالفة لخلقة البهائم التي لا تصل بخلقتها إلى معرفة ذلك».

إن أُريد بالفطرة فيه مجرد التمكن من المعرفة والقدرة عليها من غير إرادة لها فهذا

---

(١) انظر: التمهيد (١٨/ ٧٧).

(٢) انظر: درء التعارض (٨/ ٣٥٩-٣٦٠).

ضعيف من وجهين:

الأول: أن مجرد القدرة على ذلك لا يقتضي أن يكون حنيفًا، ولا أن يكون على الملة، ولا يحتاج أن يذكر تغيير أبويه لفطرته حين يُسأل عمن مات صغيرًا.

الثاني: أن النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ علل النهي عن قتل أولاد المشركين بكونهم على الفطرة، فإذا كانت الفطرة هي مجرد القدرة، والقدرة في الكبير أكمل منها في الصغير، فوجب أن تعصم دماء المشركين البالغين من باب أولى، وهذا باطل.

وإن أُريد بالفطرة القدرة على المعرفة مع إرادتها أيضًا؛ فالقدرة الكاملة مع الإرادة التامة تستلزم وجود المراد المقدور.

فدل على أنهم فطروا على القدرة على المعرفة وإرادتها وذلك مستلزم للإيمان(١).

وأما القول: «وإنما يولد المولود على السلامة في الأغلب خلقة وطبعًا وبنيةً، ليس معها إيمان ولا كفر ولا إنكار ولا معرفة، ثم يعتقدون الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميَّزوا».

فجوابه أن يقال: إن أُريد بهذا أنهم خُلقوا خالين من المعرفة والإنكار من غير أن تكون الفطرة تقتضي واحدا منهما، بل يكون القلب كاللوح الذي يقبل كتابة الإيمان وكتابة الكفر وليس هو لأحدهما أقبل منه للآخر؛ فهذا فاسد لوجهين:

الأول: أنه لا فرق حينئذ بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والإنكار، والتهويد والتنصير والإسلام، وإنما ذلك بحسب الأسباب، فعليه كان ينبغي أن يذكر الإسلام كذلك.

الثاني: أن الفطرة على قولهم قابلة للمدح والذم على السواء، وما كان كذلك لم يستحق مدحًا ولا ذمًا لذاته، والفطرة ممدوحة لذاتها في الشرع لأن النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ شبهها بالبهيمة المجتمعة الخلق، وشبه النقص الحاصل لها بالجدع، ولأن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أمر

(١) انظر: درء التعارض (٨/ ٣٨٥)، وشفاء العليل (٢/ ٧٩١).

بلزومها كما قال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾ [الروم: ٣٠].

وهذا هو الذي يشعر به ظاهر الكلام.

وإن أُريد به أنهم ولدوا على الفطرة السليمة التي لو تركت مع صحتها لاختارت المعرفة على الإنكار والإيمان على الكفر بما فيها من قبول واستعداد، ولكن بما عرض من الفساد خرجت عن هذه الفطرة، فيقال لهم: هذا القبول والاستعداد، هل هو كاف في حصول المعرفة، أم أن حصولها يتوقف على مؤثر خارجي، فإن كان الأول فقولهم صحيح، وإن كان الثاني فهو باطل لوجهين:

الأول: أن هذا المؤثر يمكن أن يوجد تارة وينعدم أخرى، وإذا انعدم انعدمت المعرفة، وهذا لا يصح، لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عمم الفطرة في جميع بني آدم، ولأنه لم يذكر لموجب المعرفة شرطًا، بل ذكر موانعه.

الثاني: أن هذا المؤثر الخارجي يمتنع أن يكون مؤثرًا بذاته، وإنما هو سبب، فعندئذ إن وجب حصول المعرفة فإنما وجبت بالسبب وإن فقدت فلعدمه، وهذا فاسد؛ لأن في الفطرة قبول الكفر والإنكار إذا وجد من يعلمها ذلك، فلا فرق حينئذ بين الإيمان والكفر والمعرفة والإنكار، لأن في الفطرة قوة قابلة لكم منهما وحصول أحدهما متوقف على السبب الخارجي، وهذا باطل(١).

وأما جواب ما استدلوا به من أدلة:

---

(١) انظر: درء التعارض (٨/ ٤٤٤-٤٤٦)، وشفاء العليل (٢/ ٨١٦-٨٢٢).

وقد جعل شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ أصل كل من هذه الجزئيتين قولًا مستقلًّا. انظر (٨/ ٣٨٤-٣٨٥ و٤٤٢)، وتابعه على ذلك ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ. انظر: شفاء العليل (٢/ ٧٩١ و٨١٥).

الدليل الأول: جوابه أن يقال: هذا دليل على أن الفطرة هي الإسلام، لأنه شبه التهويد والتنصير بتغيير الخلقة، فدل على أن ضدهما -وهو الإسلام- هو الخلقة الأولى، يوضحه أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يذكر لموجب الفطرة شرطًا بل اقتصر على ذكر ما يمنعها دون ذكر شرط لها؟

الدليل الثاني إلى السادس: جوابه ما تقدم في الرد المجمل في المعنى المراد بكون المولود على الفطرة.

القول الثاني: أن المراد بالفطرة في الحديث: البَدْأَة التي ابتدأهم عليها؛ فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قد ابتدأهم للحياة والموت والشقاء والسعادة وغير ذلك مما يصيرون إليه عند البلوغ من قبولهم عن آبائهم واعتقادهم[1].

وهذا القول رواية عن أحمد تركها[2]، وهو قول ابن المبارك[3]، وهو المفهوم من صنيع مالك في الموطأ[4].

ومن الأدلة عليه:

أولًا: أن الفطرة في كلام العرب البَدْأَة، والفاطر: المبدئ والمبتدئ، ومنه أثر ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «لم أكن أدري ما فاطر السموات والأرض حتى أتى أعرابيان يختصمان في بئر، قال أحدهما: أنا فطرتها، أي: ابتدأتها»[5].

فوجب أن يكون المراد بها هنا: ما ابتدأه الله عليه من السعادة والشقاوة وغير ذلك مما

---

(١) انظر: التمهيد (١٨/ ٧٨-٨٠)، ودرء التعارض (٨/ ٣٨٦-٣٨٧)، وشفاء العليل (٢/ ٧٩١-٧٩٢).

(٢) انظر: التمهيد (١٨/ ٧٩)، ودرء التعارض (٨/ ٣٨٩).

(٣) انظر: غريب الحديث لأبي عبيد (٢/ ٢٦٦-٢٦٧).

(٤) انظر: التمهيد (١٨/ ٧٩).

(٥) تقدم تخريجه ص (٢٤٥).

يصير إليه.

ثانيًا: قوله ﷻ: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾[الأعراف:٢٩-٣٠].

عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في قوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾، قال: «إن الله سبحانه بدأ خلق ابن آدم مؤمنًا وكافرًا، كما قال جل ثناؤه: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن: ٢]، ثم يعيدهم يوم القيامة كما بدأ خلقهم، مؤمنًا وكافرًا»(١).

وعن أبي العالية رَحِمَهُ اللَّهُ قال: «عادوا إلى علم الله فيهم»(٢).

وعن محمد بن كعب رَحِمَهُ اللَّهُ قال: «من ابتدأ الله خلقه على الشقوة صار إلى ما ابتدأ الله خلقه عليه؛ وإن عمل بأعمال أهل السعادة، كما أن إبليس عمل بأعمال أهل السعادة ثم صار إلى ما ابتدئ عليه خلقه، ومن ابتدئ خلقه على السعادة صار إلى ما ابتدئ عليه خلقه؛ وإن عمل بأعمال أهل الشقاء، كما أن السحرة عملت بأعمال أهل الشقاء ثم صاروا إلى ما ابتدئ عليه خلقهم»(٣).

ثالثًا: قول علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «جبار القلوب على فطراتها، شقيها وسعيدها»(٤).

والجواب عن هذا القول أن يقال: حقيقة هذا القول أن كل مولود فإنه يولد على ما سبق في علم الله أنه صائر إليه، وهو ضعيف لوجوه:

---

(١) رواه ابن أبي حاتم (٥/ ١٤٦٢)، وابن جرير (١٠/ ١٤٢).

(٢) رواه ابن أبي حاتم (٥/ ١٤٦٣)، وابن جرير (١٠/ ١٤٣).

(٣) رواه ابن أبي حاتم (٥/ ١٤٦٣)، وابن جرير (١٠/ ١٤٣).

(٤) رواه الطبراني في الأوسط (٩/ ٤٣) ح (٩٠٨٩)، وابن أبي شيبة (١٠/ ١٠٧) ح (٣٠٠١٢) ولا يصح، انظر: الضعيفة (٦٥٤٤).

الأول: أنه يلزم عليه أن كل مخلوق من إنس وجن وشجر وحجر فهو مخلوق على الفطرة، لأنها كلها صائرة إلى ما سبق في علم الله لها، وهذا باطل لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خصصه ببني آدم.

الثاني: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذكر تغيير الأبوين للفطرة، ولو كان المراد بها ما سبق في علم الله للمولود لم يكن لذكر التغيير معنى، لأن الأبوين حينئذٍ لم يغيِّرا الفطرة، بل فعلا به ما هو الفطرة التي ولد عليها، والنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مثل ذلك بالبهيمة التي ولدت جمعاء ثم جدعت، فيبين أن أبويه غيَّرا ما ولد عليه.

الثالث: أنه لو كان المراد بالفطرة ما سبق في علم الله للمولود؛ لم يكن ثم فرق بين التهويد والتنصير، وبين تلقين الإسلام وتعليمه وبين تعليم سائر الصنائع فإن ذلك كله داخل فيما سبق به العلم.

الرابع: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خص الفطرة في حال الولادة، ولو كان المراد بالفطرة ما سبق في علم الله للمولود؛ لم يكن ثم فرق بين حال الولادة وسائر أحوال الإنسان فإنه من حين كان جنينا إلى ما لا نهاية له من أحواله على ما سبق في علم الله فتخصيص الولادة بكونها على مقتضى القدر تخصيص بغير مخصص.

الخامس: أنه جاء عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما يدل أن المراد بالفطرة الإسلام كما تقدم، وهذا يرد كون الفطرة هي القدر السابق(١).

وأما جواب ما استدلوا به من أدلة:

الدليل الأول: جوابه أن يقال: كون الفطرة في اللغة البداءة لا ينافي أن يولد المولود على فطرة الإسلام، فيكون المراد: أن المولود يبتدئ أمره أن يكون على الفطرة، ثم التغيير قد

---

(١) انظر: درء التعارض (٨/ ٣٨٧-٣٨٨)، وشفاء العليل (٢/ ٧٩١-٧٩٣).

يطرأ عليها فيما بعد.

وتفسير البداءة في الحديث بالبداءة بالسعادة والشقاوة لا يُسَلم، مع الاتفاق على سبق السعادة والشقاوة.

الدليل الثاني: جوابه أن يقال: هذه الآية في إثبات علم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ والقدر السابق، لا في الفطرة.

وما نقل عن ابن عباس ومحمد بن كعب وأبي العالية وما يتضمنه من إثبات القدر فهذا حق، لكن ليس ما ذهبوا إليه هو المراد بها(١).

الدليل الثالث: جوابه أنه ضعيف لا يثبت عن علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ(٢).

القول الثالث: أن المراد بالفطرة في الحديث: أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فطرهم على الإنكار والمعرفة، وعلى الكفر والإيمان، فأخذ من ذرية آدم الميثاق حين خلقهم فقال: ألست بربكم؟ قالوا جميعًا: بلى، فأما أهل السعادة فقالوا بلى على معرفة له طوعًا من قلوبهم، وأما أهل الشقاء فقالوا بلى كرهًا لا طوعًا(٣).

وهو قول إسحاق بن راهويه كما يأتي النقل عنه، والأزهري(٤).

ومن الأدلة عليه:

---

(١) انظر: درء التعارض (٨/ ٤١١-٤١٣).

(٢) فهو من طريق سلامة الكندي عنه، ورواية سلامة عنه مرسلة كما نص عليه أبو حاتم والعلائي والهيثمي. انظر: الجرح والتعديل (٤/ ٣٠٠) رقم (١٣٠٨)، وجامع التحصيل (١٩٣) رقم (٢٧٤)، ومجمع الزوائد (١٠/ ٢٥٤) رقم (١٧٣٠٦).

(٣) انظر: التمهيد (١٨/ ٨٣-٨٨)، ودرء التعارض (٨/ ٤١٣-٤١٧)، وشفاء العليل (٢/ ٨٠١-٨٠٣).

(٤) انظر: تهذيب اللغة (١٣/ ٣٢٩).

أولًا: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٢ - ١٧٣].

قال إسحاق بن راهويه: «أجمع أهل العلم أنها الأرواح قبل الأجساد، استنطقهم وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا: بلى، فقال: انظروا، ألا تقولوا إنا كنا عن هذا غافلين، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم»[(١)].

وروى السدي[(٢)] عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس وعن مُرَّة الهمداني عن ابن مسعود وناس من الصحابة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾، قالوا: «لما أخرج الله آدم من الجنة قبل أن يهبطه من السماء مسح صفحة ظهره اليمنى، فأخرج منها ذرية بيضاء مثل اللؤلؤ كهيئة الذر، فقال لهم: ادخلوا الجنة برحمتي، ومسح صفحة ظهره اليسرى فأخرج منها ذرية سوداء كهيئة الذَّر، فقال: ادخلوا النار ولا أبالي، فذلك قوله أصحاب اليمين والشمال، ثم أخذ منهم الميثاق فقال: ألست بربكم قالوا: بلى، فأعطاه طائفة طائعين، وطائفة كارهين على وجه التقية، فقال هو والملائكة: ﴿شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ﴾ قالوا فليس أحد من ولد آدم إلا وهو يعرف الله أنه ربه».

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [آل عمران: ٨٣].

ثالثًا: قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَـٰلَةُ﴾ [الأعراف: ٢٩ - ٣٠].

---

(١) التمهيد (١٨/ ٨٤).

(٢) ساقه ابن عبد البر بإسناده إلى السدي، انظر: التمهيد (١٨/ ٨٥-٨٦).

رابعًا: حديث أبي بن كعب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: قال رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: (**إن الغلام الذي قتله الخضر طبع كافرًا، ولو عاش لأرهق أبويه طغيانًا وكفرًا**)(١).

قال إسحاق رَحِمَهُٱللَّهُ: «وكان الظاهر ما قال موسى: أقتلت نفسًا زاكية(٢)؟ فأعلم الله الخضر ما كان الغلام عليه في الفطرة التي فطره عليها، لأنه كان قد طبع يوم طبع كافرًا»(٣).

وقال رَحِمَهُٱللَّهُ: «فلو ترك النبي عَلَيْهِٱلسَّلَامُ الناس ولم يبين لهم حكم الأطفال لم يعرفوا المؤمنين منهم من الكافرين، لأنهم لا يدرون ما جُبل كل واحد منهم عليه حين أخرج من ظهر آدم، فبين لهم النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ حكم الطفل في الدنيا فقال: (**أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه**) يقول: أنتم لا تعرفون ما طُبع عليه في الفطرة الأولى، ولكن حكم الطفل في الدنيا حكم أبويه، فاعرفوا ذلك بالأبوين، فمن كان صغيرًا بين أبوين كافرين أُلحق بحكمهما، ومن كان صغيرًا بين أبوين مسلمين ألحق بحكمهما، وأما إيمان ذلك وكفره -مما يصير إليه- فعلم ذلك إلى الله، ويُعلم ذلك فضل الخضر موسى(٤) إذ أطلعه الله عليه في ذلك الغلام وخصه بذلك العلم»(٥).

خامسًا: حديث عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا قالت: دُعي رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ إلى جنازة صبي من الأنصار فقلت: يا رسول الله، طوبى لهذا، عصفور من عصافير الجنة، لم يعمل السوء ولم يدركه! قال: (**أو غير ذلك يا عائشة، إن الله خلق للجنة أهلًا خلقهم لها وهم في أصلاب**

---

(١) تقدم تخريجه ص (٢٥١).

(٢) كذا بالألف، وهي قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو. انظر: حجة القراءات (٤٢٤).

(٣) التمهيد (١٨/ ٨٦).

(٤) كذا في المطبوع، ولعل الصواب: «ويُعلم بذلك فضل الخضر على موسى».

(٥) التمهيد (١٨/ ٨٧).

آبائهم، وخلق للنار أهلًا خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم)[(١)].

والجواب عن هذا القول أن يقال: إن أريد بكونه مفطورًا على الإنكار والمعرفة، وعلى الكفر والإيمان: أن الله قد سبق في علمه أنهم ينكرون ويعرفون، ويكفرون ويؤمنون فهذا حق، لكن ليس هو المراد بالحديث.

وإن أريد أن الإنكار والمعرفة، والكفر والإيمان كانت موجودة حين أخذ الميثاق، كما هو ظاهر قول إسحاق فإن كان هذا حقًا فهو مؤكد لكونهم وُلدوا على المعرفة والإنكار، وهذا مؤكد كذلك لكونهم ولدوا حنفاء أو على الملة.

وأما القول بأنهم انقسموا إلى طائع وكاره فهذا مشكل لأن الآثار في هذا الباب تدل على التسوية بين الناس في الإقرار.

وإن ثبت فلا يقدح في كون المولود مفطورًا على المعرفة بربه، لأن فيه أن المعرفة عامة، لكن منهم من أقر بها كارهًا، وكرهه لا يقدح في صحة معرفته، بمنزلة الذي يعرف الحق لغيره لكن لا يقر به إلا كارهًا.

على أن هذا لا يسلم لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ جعل هذا الإقرار حجة عليهم، كما في قوله تعالى: ﴿أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٢ - ١٧٣]، ولو كان فيهم كاره لاحتج بأنه قال ذلك كرهًا، فلا تقوم عليه الحجة[(٢)].

وأما جواب ما استدلوا به من أدلة:

---

(١) رواه مسلم: كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين (٤/ ٢٠٥٠) ح (٢٦٦٢).

(٢) انظر: درء التعارض (٨/ ٤٢١-٤٢٤).

الدليل الأول: جوابه ما تقدم آنفًا.

الدليل الثاني: جوابه هذه الآية ليست في الفطرة بل هي في الإسلام الموجود بعد خلقهم، لدليل ما تقدم من أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى احتج بالإقرار الأول عليهم.

الدليل الثالث: تقدم الكلام عليه، وأن الآية هي في إثبات علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى والقدر السابق، لا في الفطرة.

الدليل الرابع: فالمراد به كتب وختم، وهذا من طبع الكتاب وهو من التقدير، وأما الإقرار الوارد في الآية فليس طبعًا، لأنه ليس بتقدير.

وسبب إشكال هذا اللفظ عليهم أن كثيرًا من الناس يستعمل الطبع في الطبيعة التي بمعنى الجبلة والخلقة[1].

وفي توجيه هذا الحديث أربعة مسالك:

الأول: أن هذا الغلام بالغ، ويدل عليه قراءة ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا للآية: «وأما الغلام فكان كافرًا، وكان أبواه مؤمنين»[2].

وهو مدفوع بأنه ورد في بعض ألفاظ قصة موسى مع الخضر قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(ولو أدرك)**[3]، وهذا دليل على أنه لم يدرك بعد، وكذا قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(فمر بصبي يلعب مع الصبيان)**[4].

الثاني: أن يقال لعل التكليف في تلك الشريعة يكون قبل الاحتلام عند قوة عقل

---

(١) انظر: درء التعارض (٨/ ٤٢٦-٤٢٧-٣٨٨).

(٢) رواها ابن أبي حاتم (٧/ ٢٣٨٠) رقم (١٢٩٢٤).

(٣) رواه مسلم: كتاب الفضائل، باب من فضائل الخضر عَلَيْهِ السَّلَامُ (٤/ ١٨٤٧) ح (٢٣٨٠).

(٤) رواه البخاري: كتاب الأنبياء، حديث الخضر مع موسى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ (٤/ ١٥٥) ح (٣٤٠١).

الصبي وكمال تمييزه، إما عمومًا أو في التوحيد ومعرفة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كما قاله طوائف من أهل الكلام والفقه.

الثالث: أنه قُتل لئلا يفتن أبويه عن دينهما، فيكون من باب قتل الصائل.

الرابع: أن كفر الصبي كان ظاهرًا وليس من باب الغيب، وعليه فلا إشكال، ولا يَرِد ما قاله إسحاق رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1].

الدليل الخامس: جوابه: أنه ليس في الحديث ما يدل على أن المولود يفطر على الإنكار والمعرفة، وعلى الكفر والإيمان، وإنما فيه أنه لا يشهد لكل معيَّن من أطفال المؤمنين بالجنة، وإن أطلق أن أطفال المؤمنين في الجملة في الجنة، كما يشهد للمؤمنين مطلقا أنهم في الجنة ولا يشهد لمعيَّن بذلك إلا من شهد له النبي صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ[2].

القول الرابع: **أن المراد بالفطرة في الحديث**: الإقرار بمعرفة الله تعالى، وهي العهد الذي أخذه عليهم في أصلاب آبائهم، حين مسح ظهر آدم فأخرج من ذريته إلى يوم القيامة أمثال الذَّر، وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا: بلى، فليس أحد إلا وهو يقر بأن له صانعًا ومدبرًا وإن سماه بغير اسمه، فكل مولود يولد على ذلك الإقرار الأول.

قالوا: وليست تلك المعرفة بإيمان ولا ذلك الإقرار بإيمان، ولكنه إقرار من الطبيعة للرب، فطرة ألزمها قلوبهم، ثم أرسل إليهم الرسل فدعوهم إلى الاعتراف له بالربوبية والخضوع تصديقًا بما جاءت به الرسل، فمنهم من أنكر وجحد بعد المعرفة وهو به عارف[3].

---

(١) انظر: التمهيد (١٨/ ٨٩-٩٠)، ودرء التعارض (٨/ ٤٢٧-٤٢٨)، شفاء العليل (٢/ ٨٠٧-٨٠٩).

(٢) انظر: طريق الهجرتين (٢/ ٨٦٤).

(٣) انظر: التمهيد (١٨/ ٩٠-٩٣)، درء التعارض (٨/ ٣٥٩ و٤٣٧-٤٣٨)، وشفاء العليل (٢/ ٧٩١ و٨١٥).

وهو قول أبي بن كعب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وحماد بن سلمة -كما يأتي النقل عنهما-، وابن قتيبة[(١)]، وابن بطة[(٢)].

ومن الأدلة عليه:

أولًا: قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥].

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٢ - ١٧٣].

عن أبي بن كعب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «جمعهم جميعًا فجعلهم أزواجًا ثم صورهم ثم استنطقهم فقال: ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة: لم نعلم بهذا، قالوا: نشهد أنك ربنا وإلهنا، لا رب لنا غيرك ولا إله لنا غيرك، قال: فإني سأرسل إليكم رسلي، وأنزل عليكم كتبي، فلا تكذبوا برسلي وصدقوا بوعدي، فإني سأنتقم ممن أشرك بي ولم يؤمن بي. قال فأخذ عهدهم وميثاقهم ... قال: وهو قوله فطرة الله التي فطر الناس عليها، وهو قوله: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ ۖ وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾ [الأعراف: ١٠٢]»[(٣)].

---

(١) انظر: تأويل مختلف الحديث (١٥٩).

(٢) انظر: الإبانة (٢/ ٧٤).

(٣) رواه الحاكم (٢/ ٣٢٤)، وعبد الله (زوائد المسند) (٣٥/ ١٥٥) ح (٢١٢٣٢)، والفريابي (٦٠) ح (٥٢) و(٦٢) ح (٥٣)، وابن جرير (١٠/ ٥٥٧)، وابن بطة (١/ ٣١٤) ح (١٣٣٧) من طرق عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، عن أبي بن كعب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وهذا إسناد حسن، وقد صحح الحديث: الحاكم، وحسنه الألباني في تعليقه على المشكاة ح (١٢٢).

عن حجاج بن المنهال قال: سمعت حماد بن سلمة يفسر حديث: **(كل مولود يولد على الفطرة)** قال: «هذا عندنا حيث أخذ الله عليهم العهد في أصلاب آبائهم، حيث قال: ألست بربكم؟ قالوا: بلى»(١).

والجواب عن هذا القول أن يقال: هذا القول موافق للقول الراجح الذي عليه جمهور السلف، وليس بينهما تنافٍ، إلا أنه اشتمل على زيادة عليه، وهي أن ذلك كان قبل الولادة حين استخرجوا من صلب آدم.

وقولهم «وليست تلك المعرفة بإيمان، ولا ذلك الإقرار بإيمان»: صحيح، لأن الإيمان الشرعي هو الذي يترتب عليه الثواب والعقاب، وأما المعرفة والإقرار الحاصلان بالفطرة فلا يترتب عليهما ثواب ولا عقاب، بل يتوقف ذلك على إرسال الرسل، فمن سلمت فطرته عن المعارض فآمن فله الثواب، ومن لا فكفر فعليه العقاب.

القول الخامس: أن المراد بالفطرة في الحديث: ما قضاه الله وقدره لعباده من أول أحوالهم إلى آخرها، سواء كانت حالًا واحدة لا تنتقل، أو حالًا بعد حال، أي ما يقلب الله قلوب الخلق إليه مما يريد ويشاء؛ فقد يكفر العبد ثم يؤمن فيموت مؤمنًا، وقد يؤمن ثم يكفر فيموت كافرًا، وقد يكفر ثم لا يزال على كفره حتى يموت عليه، وقد يكون مؤمنًا حتى يموت على الإيمان، وذلك كله تقدير الله وفطرته لهم(٢).

ومن الأدلة عليه:

أولًا: قوله تعالى: ﴿لَتَرۡكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٖ﴾ [الانشقاق: ١٩].

---

(١) رواه أبو داود: كتاب السنة، باب في ذراري المشركين (٥/ ٦٠) ح (٤٧١٦)، وهو صحيح، انظر: صحيح أبي داود ح (٤٧١٦).

(٢) انظر: التمهيد (١٨/ ٩٣-٩٤).

أي: حالًا بعد حال، على ما سبق لهم في علم الله.

عن مجاهد قال: قال ابن عباس: «﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ حالًا بعد حال، قال هذا نبيكم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»(١).

ثانيًا: حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **(ألا إن بني آدم خُلقوا على طبقات شتى؛ فمنهم من يولد مؤمنًا ويحيى مؤمنًا ويموت مؤمنًا، ومنهم من يولد كافرًا ويحيى كافرًا ويموت كافرًا، ومنهم من يولد مؤمنًا ويحيى مؤمنًا ويموت كافرًا، ومنهم من يولد كافرًا ويحيى كافرًا ويموت مؤمنًا)**(٢).

والجواب عن هذا القول أن يقال: حقيقة هذا القول أنهم ولدوا على ما سبق في علم الله أنهم يصيروا إليه، وهو راجع إلى القول الثاني، وتقدم الرد عليه.

وما استدلوا به من أدلة إنما يدل على هذا القدر، على أن حديث أبي سعيد لا يصح تفرد به علي بن زيد بن جُدعان وهو ضعيف كما تقدم(٣).

قال ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا القول وإن كان صحيحًا في الأصل فإنه أضعف الأقاويل من جهة اللغة في معنى الفطرة، والله أعلم»(٤).

هذه هي أقوال أهل السنة في معنى الفطرة(٥)، والله أعلم.

---

(١) رواه البخاري: كتاب التفسير، ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ﴾ (٦/ ١٦٨) ح (٤٩٤٠).

(٢) تقدم تخريجه ص (٢٥١).

(٣) انظر ما تقدم ص (٢٥١).

(٤) التمهيد (١٨/ ٩٤).

(٥) قال ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ عقب سياقه لهذه الأقوال: «فهذا ما انتهى إلينا عن العلماء أهل الفقه والأثر -وهم الجماعة- في تأويل حديث رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(كل مولود يولد على الفطرة)**» التمهيد (٨/ ٩٤).

فإذا علم أن كل مولود من بني آدم يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه، وأن الصواب في معنى الفطرة أنها الإسلام؛ فالناس معها على صنفين:

الأول: من عاش حتى بلغ، وهم قسمان:

- من اختار الإسلام على الكفر.
- من اختار الكفر على الإسلام.

الثاني: من مات قبل البلوغ، وهم قسمان كذلك:

- من كان من أبوين مسلمين، وهم: أطفال المسلمين.
- من كان من أبوين كافرين، وهم: أطفال المشركين.

فالصنف الأول لا إشكال فيه من جهة معارضة الفطرة، لأنهما بلغا الاختيار، ثم الفطرة سلمت عن المعارض في الأول فوقع موجبها، ولم تسلم في الثاني فانتفى موجبها.

وأما الصنف الثاني؛ فالقسم الأول لاحق بالقسم الأول من الصنف الأول، وحكي الإجماع عليه[1].

وأما القسم الثاني: فهو محل الإشكال.

وصورة هذا الإشكال: أن أولاد المشركين ولدوا على الفطرة، فهم عليها حتى تعرب عنهم ألسنتهم، فإذا ماتوا كان القياس أنهم من السعداء لكونهم على الإسلام، فإذا لم يكونوا كذلك؛ فكيف يقدر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ الشقاء على من لم يعرب عنه لسانه مع كونه على فطرة الإسلام؟

وقد وُجدت نصوص يفهم منها أنهم أشقياء، مثل حديث أبي بن كعب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: قال رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: (**إن الغلام الذي قتله الخضر طُبع كافرًا، ولو عاش لأرهق أبويه طغيانًا وكفرًا**)[2].

---

(١) انظر: التمهيد (٦/ ٣٤٨)، وشرح مسلم للنووي (١٦/ ٤٢٣) والفتاوى الكبرى (٥/ ٥٣٥).

(٢) تقدم تخريجه ص (٢٥١).

والجواب الجامع على هذا الإشكال هو قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(الله أعلم بما كانوا عاملين)**، وفي لفظ: **(الله أعلم بما كانوا عاملين إذ خلقهم)**[(١)].

فالله عَزَّ وَجَلَّ الذي خلقهم هو أعلم بهم، ويعلم ما كانوا سيكونون عليه لو بلغوا.

ولهذا فالصواب في مسألة أطفال المشركين أن يجاب فيها بجواب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(الله أعلم بما كانوا عاملين)**، فلا يحكم لمعين منهم بجنة ولا نار بل هم ينقسمون بحسب ما يظهر من العلم فيهم إذا كلفوا يوم القيامة في العرصات.

وهذا قول جميع أهل السنة والحديث حكاه الأشعري عنهم في كتابي الإبانة والمقالات[(٢)]، وحكاه محمد بن نصر المروزي في كتابه في الرد على ابن قتيبة[(٣)].

وقد جاءت بذلك الأحاديث، ومن ذلك:

حديث الأسود بن سريع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن نبي الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **(أربعة يوم القيامة؛ رجل أصم لا يسمع شيئًا، ورجل أحمق، ورجل هرم، ورجل مات في فترة، فأما الأصم فيقول: رب لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئا، وأما الأحمق فيقول: رب لقد جاء الإسلام والصبيان يحذفوني بالبعر، وأما الهرم فيقول: ربي لقد جاء الإسلام وما أعقل شيئًا، وأما الذي مات في الفترة فيقول: رب ما أتاني لك رسول. فيأخذ مواثيقهم ليطيعُنَّه، فيرسل إليهم أن ادخلوا النار، قال: فوالذي نفس محمد بيده لو دخلوها لكانت عليهم بردًا وسلامًا)**[(٤)].

---

(١) رواه مسلم: كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين (٤/ ٢٠٤٩) ح (٢٦٦٠).

(٢) انظر: الإبانة (١٢)، والمقالات (١/ ٣٤٩).

(٣) نقله عنه ابن القيم في أحكام أهل الذمة (٢/ ١١٣٩).

(٤) رواه أحمد (٢٦/ ٢٢٨) ح (١٦٣٠١)، وابن حبان (١٦/ ٣٥٦) ح (٧٣٥٧) من طريق معاذ بن هشام قال حدثني أبي، عن قتادة، عن الأحنف بن قيس، عن الأسود بن سريع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ به، =

وحديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**أربعة كلهم يدلي على الله يوم القيامة بحجة وعذر: رجل مات في الفترة، ورجل أدركه الإسلام هرمًا، ورجل أصم أبكم، ورجل معتوه، فيبعث الله إليهم ملكًا رسولًا فيقول: اتبعوه، فيأتيهم الرسول فيؤجج لهم نارًا ثم يقول: اقتحموها. فمن اقتحمها كانت عليه بردًا وسلامًا، ومن لا؛ حقت عليه كلمة العذاب**)(١).

وروي نحو هذا أيضًا من حديث أنس وأبي سعيد الخدري ومعاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ(٢).

فهذه الأحاديث تدل دلالة صريحة على أن أطفال المشركين يمتحنون يوم القيامة ليظهر علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فيهم.

وفي أطفال المشركين مذاهب أخر ليس هذا محل بسطها ومناقشتها(٣)، إلا أن هذا القول هو الذي تعضده الأدلة الصحيحة، وهو أجود ما قيل في أطفال المشركين وعليه تتنزل جميع الأحاديث، وهو الذي تدل عليه الأصول المعلومة بالكتاب والسنة(٤).

وبهذا الجواب يزول الإشكال، ويظهر أنه لا تنافي بين تقدير الشقاء على بعض أولاد المشركين وبين كونهم على الفطرة، والله أعلم.

=

وصححه الألباني في الصحيحة ح (١٤٣٤).

(١) رواه أحمد (٢٦/ ٢٣٠) ح (١٦٣٠٢)، وابن أبي عاصم (١/ ٢٢٨) ح (٤١٣)، وإسحاق بن راهويه (١/ ٤٤٥) ح (٥١٤)، وصححه الألباني في ظلال الجنة ح (٤٠٤).

(٢) انظر: الصحيحة ح (٢٤٦٨).

(٣) انظر هذه الأقوال في أحكام أهل الذمة (٢/ ١٠٨٦-١١٥٨).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٤/ ٢٤٧)، ودرء التعارض (٨/ ٤٣٧)، وأحكام أهل الذمة (٢/ ١١٣٧-١١٤٧).

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

لم يخالف في ثبوت الفطرة، وكون الرب سبحانه خلق عباده عليها أحد من المنتسبين للإسلام، وإنما اختلفوا في تفسير هذه الفطرة، وبعض الخلاف واقع في تفسيرها بين أهل السنة -كما تقدم-.

فذهبت المعتزلة إلى أن المراد بالفطرة أن الله سبحانه يخلق العبد قابلًا للأمرين، من غير أن يكون فيه ميل لأحدهما، وأنه هو الذي يختار الكفر أو الإيمان فيضل أو يهتدي، وأن الله لا يضله ولا يهديه.

فهم متفقون على أنه لا يولد أحد على الإسلام ولا على ضده، بل المسلم أحدث لنفسه الإسلام والكافر أحدث لنفسه الكفر، ولكن الله دعاهما إلى الإسلام، وأزاح عللهما وأقدرهما قدرة تصلح للضدين، ولم يختص المؤمن بسبب يقتضي حصول الإيمان منه(١).

قال القاضي عبد الجبار: «فإن قيل: أليس قد روي عن النبي صلى الله عليه: **(كل مولود يولد على الفطرة، وإنما أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه)**؟ قلنا: هذا الخبر يدل على صحة ما نذهب إليه ولا تعلق لكم بهذا الخبر، ففيه أن كل مولود يولد على الفطرة، ومن مذهبكم أن بعض المولودين يولدون على الفطرة والبعض الآخر يولدون على الكفر، فكيف يصح قولكم ذلك؟ وفيه أيضًا أن أبويه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، ومن مذهبكم أنه تعالى المتولي كل ذلك، وأنه على الحقيقة يهوده ويمجسه وينصره. ثم نقول: إن المراد بالخبر أن أبويه يلقنانه اليهودية والنصرانية والتمجس لا أنه يصير ذلك»(٢).

ومذهبه هذا ومذهب أسلافه كان سببًا لتفسير بعض السلف لحديث الفطرة بالقدر

---

(١) انظر: درء التعارض (٨/ ٣٧٨).

(٢) شرح الأصول الخمسة (٤٨٢-٤٨٣).

السابق، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإنما قال الأئمة ولد على ما فطر عليه من شقاء وسعادة؛ لأن القدرية كانوا يحتجون بهذا الحديث على أن الكفر والمعاصي ليست بقدر الله بل مما فعله الناس، لأن كل مولود يولد خلقه الله على الفطرة، وكفره بعد ذلك من الناس ... فبين الأئمة أنه لا حجة فيه للقدرية»[١].

وقول المعتزلة باطل من وجوه ثلاثة:

أولها: أن القرآن قد دل على أن المراد بها الدين، كما في قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: ٣٠] وقد فهم أبو هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ هذا منها، ففي الصحيحين عنه أنه قال بعد روايته للحديث: «واقرؤوا إن شئتم: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾[٢].

الثاني: أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بيّن أن المراد بالفطرة الإسلام، كما في حديث الأسود بن سريع المتقدم وفيه قوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(ما من مولود يولد إلا على فطرة الإسلام)**[٣].

وكما في بعض روايات حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: **(ما من مولود يولد إلا وهو على الملة)**، و**(إلا على هذه الملة حتى يبين عنه لسانه)**[٤].

وقد أوَّل القاضي عبد الجبار المراد بالفطرة في الآية إلى «أنه خلق جميع العباد للطاعة والقيام بالدين، على خلاف ما تقوله المجبرة، وذلك أن فطرة الله هي دينه لأنه خلقهم

---

(١) درء التعارض (٨/ ٣٦٢).

(٢) تقدم تخريجه ص (٢٤٧).

(٣) تقدم تخريجه ص (٢٤٨).

(٤) تقدم تخريجها ص (٢٤٨).

لأجلها وفطرهم لها، فلما فطر الخلق لذلك وصف نفس الدين بأنه فطرة»[١]، وتأويله هذا مردود بتصريح النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بكون الفطرة الإسلام، وبإجماع السلف -ومنهم الصحابي أبو هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ صاحب الحديث- على أن المراد بها في الآية: الإسلام[٢]، وقد تقدمت الأدلة على ترجيح كون المراد بالفطرة الإسلام[٣].

الثالث: أن مبناه على إنكارهم أن الله سبحانه يهدي ويضل، وإنكارهم أن يكون للرب سبحانه على العبد المطيع نعمة خاصة أعانه بموجبها على الطاعة، وهذان المذهبان باطلان -كما سيأتي في موضعه- فما بني عليهما فهو باطل.

وإنكار المعتزلة كون العبد مفطورًا على الإسلام، وتأويلهم لأحاديث الفطرة جرَّهم إلى القول بأن معرفة الله سبحانه ليست فطرية، بل هي حاصلة بالنظر، ولذلك أوجبوا النظر، وجعلوه أول الواجبات.

قال القاضي عبد الجبار: «إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر»[٤].

وهذا الوجوب عنده عيني، حيث يقول: «الغرض بقولنا إن النظر أول الواجبات: أنه أول واجب لا ينفك أحدٌ من المكلفين عنه»[٥].

وقد تابع المعتزلة على هذا الأصل: الأشاعرةُ؛ إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم في: هل أول

---

(١) متشابه القرآن (٥٥٦).

(٢) انظر ما تقدم ص (٢٤٧).

(٣) انظر ما تقدم ص (٢٤٦-٢٤٧).

(٤) شرح الأصول الخمسة (٣٩)، وانظر: (٧٥) منه، والمحيط بالتكليف (١/ ١٧).

(٥) المحيط بالتكليف (١/ ١٩).

واجب هو النظر، أو القصد إلى النظر، أو أول النظر، أو المعرفة[١].

وكل من النظر والقصد إليه حكيا عن الأشعري[٢].

وهذا الخلاف بينهم لفظي كما بيَّنه التفتازاني: «اختلفوا في أول الواجبات، فقيل معرفة الله تعالى لأنها الأصل، وقيل النظر فيها أو القصد إليه لتوقفها عليه، والحق أنه إن قيد الواجب بما يكون مقصودًا في نفسه فالأول، وإلا فالثاني»[٣].

وممن قرر ذلك أيضًا الرازي[٤] والبيجوري[٥].

واشتط بعضهم فزعم أن أول واجب على العبد الشك، كما ذهب إليه الغزالي[٦]، وأبو هاشم الجبائي من المعتزلة[٧].

وقد أنكر مقالةَ الأشاعرة هذه بعضُ أئمتهم، يقول الشهرستاني: «فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت -بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها- على صانع حكيم عالم قدير، ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٩] وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء فلا شك أنهم يلوذون إليه في حال الضراء:

---

(١) انظر مثلًا: الشامل (١١٥) والإرشاد (٣) كلاهما للجويني، والإنصاف (٢١) للباقلاني، وتحفة المريد (٨٢)، والمقاصد مع شرحه (١/ ٢٧١).

(٢) انظر: تحفة المريد (٨٢).

(٣) المقاصد مع شرحه (١/ ٢٧١).

(٤) انظر: المحصل ص (٤٧).

(٥) تحفة المريد (٨٣)، وانظر: درء التعارض (٧/ ٣٥٣).

(٦) انظر: ميزان العمل (٤٠٩).

(٧) انظر: المواقف للإيجي (٣٢)، وشرح المقاصد (١/ ٢٧٢)، ودرء التعارض (٧/ ٤١٩).

﴿ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ [يونس: ٢٢]، ﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ [الإسراء: ٦٧]، ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك»(١)، فهو يرى أن معرفة الله فطرية لا تحتاج إلى نظر واستدلال.

وممن أنكرها أيضًا: أبو جعفر السُّمْنَاني(٢)، قال الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد نقل القدوة أبو محمَّد بن أبي جَمْرة(٣) عن أبي الوليد الباجي عن أبي جعفر السمناني -وهو من كبار الأشاعرة- أنه سمعه يقول: إن هذه المسألة من مسائل المعتزلة بقيت في المذهب»(٤).

وإنما قال ذلك لكون هذا القول لا يتوافق مع أصول الأشعرية القاضية بأنه لا واجب إلا بالشرع(٥).

والقول بإيجاب النظر وأن معرفة الله غير فطرية باطل من وجوه:

الأول: أن النصوص الشرعية دلت على فطرية المعرفة وأنها لا تتوقف على النظر، ومن ذلك ما تقدم في أدلة الفطرة.

---

(١) نهاية الإقدام (١٢٤).

(٢) هو: أبو جعفر، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد السمناني الحنفي الأشعري، قاضي الموصل، مات بالموصل سنة (٤٤٤هـ).

انظر: تاريخ بغداد (٢/ ٢١٧)، وسير أعلام النبلاء (١٧/ ٦٥١).

(٣) هو: أبو محمد، عبد الله بن سعد بن سعيد بن أبي جمرة الأزدي الأندلسي، من العلماء بالحديث، مالكي، أصله من الأندلس، من كتبه: «جمع النهاية»، و«بهجة النفوس»، وله مختصر على البخاري، مات بمصر سنة (٦٩٥هـ).

انظر: طبقات الأولياء (٤٣٩)، والأعلام للزركلي (٤/ ٨٩).

(٤) فتح الباري (١/ ٧١)، وانظر: (١٣/ ٣٤٩) منه.

(٥) انظر: درء التعارض (٨/ ١٢-١٣).

الثاني: أن الدعوة إلى عبادة الرب سبحانه كانت أول ما يدعو الرسل إليهم أقوامهم، كما أخبر بذلك الله عنهم في كتابه، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩]

وقوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٦٥] و[هود: ٥٠].

وقوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ [الأعراف: ٧٣] و[هود: ٦١].

وقوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ [الأعراف: ٨٥] و[هود: ٨٤] ونحوها من الآيات.

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥].

الثالث: أن النبي كان يأمر رسله الدعاة بالبداءة بالتوحيد، مثل ما في حديث معاذ في بعث النبي له إلى اليمن، فعن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما بعث معاذًا نحو اليمن قال له: (**إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب، فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله تعالى، فإذا عرفوا ذلك؛ فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا صلوا؛ فأخبرهم أن الله افترض عليهم زكاة في أموالهم تؤخذ من غنيهم فترد على فقيرهم، فإذا أقروا بذلك؛ فخذ منهم وتَوَقَّ كرائم أموال الناس**)[1].

(١) رواه البخاري: كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى (٩/ ١١٤) ح (٧٣٧٢)، ومسلم: كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام =

الرابع: أن إنكار فطرية المعرفة لم يؤْثر عن أحد من أهل العلم من سلف الأمة وأئمتها.

فتحصل أن هذا القول محدَث لا أصل له في النصوص وكلام السلف، بل قد اتفق السلف على خلافه.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ عنه: «ليس هذا قول أحد من سلف الأمة ولا أئمتها ولا قاله أحد من الأنبياء والمرسلين ولا هو قول كل المتكلمين ولا غالبهم، بل هذا قول محدث في الإسلام ابتدعه متكلمو المعتزلة ونحوهم من المتكلمين الذين اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمهم، وقد نازعهم في ذلك طوائف من المتكلمين من المرجئة والشيعة وغيرهم، وقالوا بل الإقرار بالصانع فطري ضروري بديهي لا يجب أن يتوقف على النظر والاستدلال، بل قد يقولون يمتنع أن يحصل بالقياس والنظر وهذا قول جماهير الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والعامة وغيرهم، بل قد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن معرفة الله والاقرار به لا تقف على هذه الطرق التي يذكرها أهل طريقة النظر بل بعض هذه الطرق لا تفيد عندهم المعرفة»[1].

=

(١/ ٥٠) ح (١٩).

(١) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٥٧٠-٥٧١)، وانظر: الحجة في بيان المحجة (٢/ ١١٧-١١٩).

الفصل الثاني

القواعد المتعلقة بأفعال الله ﷻ

وتحته خمسة مباحث:

المبحث الأول: «الله سبحانه جَبَل العباد على ما شاء».

المبحث الثاني: «كلٌ ميسرٌ لما خلق له».

المبحث الثالث: «الله سبحانه منزَّه عن الظلم، مع قدرته عليه».

المبحث الرابع: «قدر الله -الذي هو فعله- لا شَرَّ فيه بوجه من الوجوه».

المبحث الخامس: «أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة لأجلها فعل».

المبحث الأول

«الله سبحانه جَبَلَ العباد على ما شاء»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الأول: «الله سبحانه جَبَل العباد على ما شاء».

هذه أولى القواعد المتعلقة بأفعال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وتتضمن بيان خلق الله ﷻ لإرادات عباده، وجعلهم راضين بها مختارين لها.

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

قال الزَّبيدِي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(١)]: «أمر الله أعظم وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل، ولكن يقضي ويقدر ويخلق، ويجبل عبده على ما أحبه»[(٢)].

وقال الأوزاعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ما أعرف للجبر أصلًا من القرآن ولا السنة، فأهاب أن أقول ذلك، ولكن القضاء والقدر والخلق والجبل»[(٣)].

وقال سفيان الثوري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الله ﷻ جبل العباد»[(٤)].

---

(١) هو: أبو الهذيل، محمد بن الوليد بن عامر الزبيدي الحمصي القاضي، الإمام الحافظ الحجة، ولد في خلافة عبد الملك، كان أعلم أهل الشام بالفتوى والحديث وكان ثقة، مات سنة (١٤٩هـ)، وقيل غير ذلك.

انظر: تهذيب التهذيب (٣/ ٧٢٣)، سير أعلام النبلاء (٦/ ٢٨١).

(٢) رواه الخلال في السنة (٣/ ٥٥٥) رقم (٩٣٢)، واللالكائي (٤/ ٧٧٥) رقم (١٣٠٠).

(٣) المصدرين السابقين.

(٤) رواه الخلال في السنة (٣/ ٥٥٣) رقم (٩٢٩).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

دل على هذه القاعدة الكتاب والسنة.

فمن الكتاب: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا ﴾[المعارج: ١٩ - ٢١]، فأخبر ﷻ أنه خلق الإنسان على هذه الصفة.

وقوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱجۡعَلۡنِي مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي ﴾[إبراهيم: ٤٠].

وقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَٱجۡعَلۡنَا مُسۡلِمَيۡنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةٗ مُّسۡلِمَةٗ لَّكَ ﴾[البقرة: ١٢٨].

ومن السنة: حديث أم أبان بنت الوازع بن زارع، عن جدها زارع -وكان في وفد عبد القيس- قال: لما قدمنا المدينة فجعلنا نتبادر من رواحلنا، فنقبل يد النبي ﷺ ورِجْله، قال: وانتظر المنذر الأشج حتى أتى عَيْبَتَه[1] فلبس ثوبيه، ثم أتى النبي ﷺ فقال له: (**إن فيك خلتين يحبهما الله: الحلم والأناة**)، قال: يا رسول الله، أنا أتخلَّق بهما، أم الله جَبَلني عليهما؟ قال: (**بل الله جَبَلك عليهما**)، قال: الحمد لله الذي جبلني على خلتين يحبهما الله ورسوله[2].

---

(١) العَيْبَة: وعاء من أدَم، يضع الرجل فيها خير ثيابه وخير متاعه وأنفسه عنده. انظر: غريب الحديث لأبي عبيد (٣/ ١٥٧)، ولسان العرب (٢/ ١٢٥)، مادة: (عيَب).

(٢) رواه بهذه السياقة أبو داود: كتاب الأدب، باب قُبْلة الرِّجْل (٥/ ٢٤٨) ح (٥٢٢٥)، وحسنه الألباني في صحيح أبي داود ح (٥٢٢٥) دون ذكر تقبيل الرجل.

ورواه من حديث الأشج رضي الله عنه أحمد (٢٩/ ٣٦١) ح (١٧٨٢٨)، وابن أبي شيبة (٨/ ٣٨٠) ح (٢٥٧٣٠) عن إسماعيل بن علية، عن يونس بن عبيد، عن عبد الرحمن بن أبي بكرة عن الأشج به، وصححه الألباني في ظلال الجنة ح (١٩٠) على شرط الشيخين.

ورواه بدون لفظ الشاهد: مسلم من حديث ابن عباس رضي الله عنهما ح (٢٥)، ومن حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ح (٢٦).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

الجَبْلُ في اللغة مأخوذ من مادة (جَبَل)، يقال: جَبَل الله الخلق يجبُلهم جَبْلًا، أي: خلقهم، وجُبل الإنسان على هذا الأمر أي طُبع عليه، وجِبِلَّة الشيء: طبيعته وأصله وما بُني عليه(١).

وهذا المعنى اللغوي هو المراد في لسان الشرع، فمعنى جبْل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ للعباد: خلْقُهم؛ ذواتهم وأفعالهم، وما أودعه في نفوسهم من طبائع وصفات.

لكن المقصود في هذه القاعدة شيءٌ خاصٌّ من هذا العموم، وهو خلق الله عَزَّ وَجَلَّ لإرادات عباده من إيمان وكفر، وطاعة ومعصية.

وأما خلق الأفعال فسيأتي الكلام عليه مفصَّلًا في قاعدةٍ مستقلةٍ.

وسبب الكلام في هذه المسألة عند الأئمة رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ هو أن القدرية -الذين أنكروا أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء، وأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو خالق أفعال العباد- ألزموا مخالفيهم بالقول بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يجبر العباد على أفعالهم، فالتزم بعض من ناظرهم من أهل السنة إطلاق الجبر في حق الله عَزَّ وَجَلَّ، ونفاه بعضهم وأطلقوا أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يجبر العباد على أفعالهم، فأنكر الأئمة -كما سيأتي- ذلك على الطائفتين(٢).

وأصل الجواب في هذه المسألة هو أن لفظ (الجبر) لفظ مجمل، يراد به معنىً صحيحًا ومعنىً باطلًا، ولا سبيل إلى تقرير المعنى الحق ورد المعنى الباطل إلا بالرجوع إلى لفظ شرعي صحيح، وهذا اللفظ هو (الجبل)، فلا يقال: الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ جبر العباد، ولا يقال: لم يجبرهم، وإنما يقال: جَبَل العباد.

---

(١) انظر: تهذيب اللغة (١١/ ٩٥)، لسان العرب (٥/ ١٠٢)، مادة: (جَبَل).

(٢) انظر: درء التعارض (١/ ٢٥٤).

وبيان ذلك: أن لفظ الجَبْر -الذي هو بمعنى الإكراه والقهر[١]- يراد به معنيان مختلفان[٢]:

الأول: إلزام الإنسان بخلاف رضاه، إما بإكراهه على فعل ما لا يريده، أو بمنعه مما يريده، ثم قد يكون هذا الإلزام بحق، وقد يكون بباطل.

ومثال هذا القسم: إجبار الولي المرأةَ -التي تحت ولايته- على النكاح بغير رضاها، أو عضلها ومنعها عن الكفء.

الثاني: خلق الإرادة في قلب العبد وجعله مريدًا لذلك مختارًا محبًّا له راضيًا به، وخلقه متصفًا بهذه الصفات.

ومن ذلك قول قتادة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الجبار: جبر خلقه على ما يشاء»[٣]، وقول محمد بن كعب القرظي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنما يسمى الجبار لأنه يجبر الخلق على ما أراد»[٤].

والجبر بهذا المعنى تصح إضافته إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، بل لا يقدر عليه غيره، فهو ﷻ المتفرد بالخلق وتدبير العباد وقلوب العباد بين إصبعين من أصابعه كقلب واحد، يقلبها

---

(١) وللجبر معنيان آخران سوى هذا المعنى: أحدهما يرجع إلى الإصلاح، يقال جَبَر العظم، لازمًا ومتعديًا، ومنه قول العجاج:

قد جَبَرَ الدينَ الإلهُ فجَبَرَ ... وعوَّر الرحمن من ولَّى العَوَر

والثاني: يرجع إلى العز والامتناع، ومنه الجبَّار من النخل، وهو ما طال وفات الأيدي، قال الأعشى:

طريقٌ وجبَّارٌ رواءٌ أصولُه ... عليه أبابيلٌ من الطير تنعَبُ

انظر: تهذيب اللغة (١١/ ٥٧)، ولسان العرب (٥/ ١٨٢)، مادة: (جَبَر).

(٢) انظر: درء التعارض (١/ ٦٥-٦٩)، ومجموع الفتاوى (٨/ ٤٦٢-٤٦٥)، وشفاء العليل (١/ ٣٨٥-٣٨٧).

(٣) رواه ابن جرير (٢٢/ ٥٥٤).

(٤) رواه الخلال في السنة (٣/ ٥٥٧) رقم (٩٣٥ و٩٣٦)، والبيهقي في الأسماء والصفات (١/ ٨٩) رقم (٤٨).

كيف شاء، فمعنى هذا الجبر: القهر والقدرة، وأنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ومن قهره وقدرته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أنه يجعل العبد محبًّا مريدًا فاعلًا لما يشاؤه منه، إما مع محبته واختياره، وإما مع بغضه وكرهه.

والجبر من الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ -على هذا المعنى- مختص به -كما تقدم-، وهو مبني على عدله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وصادر عن علمه الشامل وحكمته البالغة(١).

وأما على المعنى الأول فلا يصح أن يوصف به الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، لأن الذي يكره غيره على خلاف ما يريد؛ هو عاجز في الحقيقة عن جعله مريدًا للفعل محبًا له راضيًا به، والله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ على كل شيء قدير، ولا يعجزه شيء.

فلأجل هذا الاشتباه في معنى الجبر منع الأئمة من إطلاق القول بالنفي أو الإثبات فيه، وعدلوا عنه إلى اللفظ الشرعي الصحيح وهو: الجبْل.

كما روى الخلال عن بقية رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال: سألت الزبيدي والأوزاعي عن الجبر، فقال الزبيدي: «أمر الله أعظم وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل، ولكن يقضي ويقدر ويخلق ويجبل عبده على ما أحبه».

وقال الأوزاعي: «ما أعرف للجبر أصلًا من القرآن ولا السنة، فأهاب أن أقول ذلك، ولكن القضاء والقدر والخلق والجبل، فهذا يعرف في القرآن والحديث عن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، إنما وصفت هذا مخافة أن يرتاب رجل من أهل الجماعة والتصديق(٢)»(٣).

---

(١) انظر للفروق بين الجبر بهذا المعنى وبين جبر المخلوق: مجموع الفتاوى (٨/ ٤٦٥)، وشفاء العليل (١/ ٣٨٧-٣٨٩).

(٢) العبارة في كتاب السنة: «وإنما وضعت كلاهما مذكورة هذا مخافة أن يرتاب رجل من الجماعة والتصديق»! وتصويبها من شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة.

(٣) السنة (٣/ ٥٥٥) رقم (٩٣٢)، ورواه أيضًا: اللالكائي (٤/ ٧٧٥) رقم (١٣٠٠).

فالزبيدي نفى الجبر بناء على المشهور من معناه وهو الإكراه، وأما الأوزاعي فلم يثبته ولم ينفه، بل منع من إطلاقه وعدل عنه إلى ما ذَكر، ولهذا كان جواب الأوزاعي أقوم من جواب الزبيدي، مع كون جوابيهما من أحسن الأجوبة[1].

وروى الخلال كذلك[2] عن أبي بكر المروذي قال: قلت لأبي عبد الله: رجل يقول: إن الله جبر العباد؟ فقال: «هكذا لا تقول» وأنكر هذا، وقال: «يضل من يشاء ويهدي من يشاء».

وروى أيضًا عنه[3] قال: «سمعت بعض المشيخة تقول: سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول: أنكره سفيان الثوري: جبر، وقال: الله عَجَلَّ جبل العباد».

قال أبو بكر المروذي: «أظنه أراد قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأشج عبد القيس»[4].

وعدول الأئمة إلى لفظ (الجبل) له ثلاثة أسباب:

الأول: شرعيته، فالجبل لفظ جاء به النص، كما في حديث أشجّ عبد القيس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ المتقدم.

الثاني: سلامته من الاشتباه والإجمال، فالمعاني التي يدور عليها هذا اللفظ كلها يصح إضافتها إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

الثالث: شموله للمعنى الدال على المراد، وهو أن الله عَجَلَّ يخلق إرادات عباده للخير والشر، ويطبعهم على ذلك، ويجعلهم فاعلين مريدين لما يشاؤه منهم.

وهذا الباب له ارتباط وثيق بباب الهدى والإضلال، فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يخلق الهدى في

(١) انظر: درء التعارض (١/ ٦٩)، ومنهاج السنة (٣/ ٢٤٦).

(٢) السنة (٣/ ٥٥٠) رقم (٩٢٠).

(٣) المصدر السابق (٣/ ٥٥٣) رقم (٩٢٩)، وقد بوَّب الخلال لهذه الآثار وغيرها: «الرد على القدرية وقولهم إن الله جبر العباد على المعاصي».

(٤) تقدم تخريجه ص (٢٨٥).

قلب عبده المؤمن وييسره لليسرى، ويخلق الضلال في قلب الفاجر، وييسره للعسرى.

ولهذا عدل الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ -كما تقدم- عن لفظ الجبر إلى قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣].

وقال زيد بن أسلم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]: «ما جبلوا عليه من شقوة وسعادة»(١).

فجميع ما يقوم به العبد من أفعال الخير؛ فإنما قام بها لهداية الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ له إليها، وجميع ما يقوم به من خلاف ذلك فهو لإضلال الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ له، وعدم توفيقه للخير.

فالحاصل أن الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ خلق عباده وطبعهم على ما شاء، وجعل في قلوبهم إرادة ما يشاؤه منهم، وذلك لكمال عزته وقهره ونفوذ مشيئته، مع ما اتصف به من علم شامل وحكمة بالغة، والله أعلم.

---

(١) رواه الفريابي في القدر (٩٠) رقم (١٠٥)، وابن جرير (٢١/ ٥٥٤)، وابن بطة (٢/ ٢٢٢) رقم (١٨٠٦).

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

لما كانت هذه القاعدة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا ببابي خلق الأفعال والهدى والإضلال؛ فإن المخالف فيهما مخالف فيها على وجه الإجمال، إلا أن هذه القاعدة مختصة ببيان أن الرب سبحانه يخلق الاختيار والمشيئة في قلب العبد ويجعله شائيًا مختارًا محبًّا.

وهذا القدر خالف فيه عموم المخالفين لأهل السنة، فلم يقروا به، بل هم إزاء ذلك فريقان:

- من ينكر أن يكون الله خالقًا لإرادة العبد أو مشيئته، ويجعلُ العبد هو المختار الشائي بمعزل عن مشيئة الرب وقدرته، وهم القدرية المعتزلة من شايعهم.

- من يزعم أن الله سبحانه قد أجبر العبد على فعله، وأنه لا مشيئة له ولا اختيار؛ بل هو كالريشة في مهب الريح، وهؤلاء الجبرية الخلص وهم الجهمية.

ويلحق بهم من زعم أن العبد كاسب لفعله، وهؤلاء الجبرية المتوسطة وهم الأشاعرة، والأولون يقولون بالجبر على المعنى المنفي عن الرب سبحانه وهو الذي بمعنى الإلزام بما لا يرضاه الأخر، كإجبار الرجل على ترك طعام أو فعل قبيح لا يرضى بفعله.

فالمخالفون دائرون بين هذين الأمرين: الجبر المنفي عن الرب سبحانه، وضده من نفي مشيئة الرب وقدرته، وأما إثبات مشيئة للعبد واختيار مخلوق لله سبحانه في قلب العبد يحمله به على فعل ما يريد هو سبحانه؛ فلم يثبته غير أهل السنة.

وسيأتي بإذن الله في مبحثي أفعال العباد تفصيل أقوال هؤلاء المخالفين وردها.

وفي هذه القاعدة مسألة أخرى سبق الكلام عليها المبحث الثاني من الفصل الأول، وهي مسألة توقيف الكلام في القدر على النصوص الشرعية، ومنه الالتزام بالألفاظ الشرعية وعدم العدول عنها إلى ألفاظ مجملة محتملة لحق وباطل، ويخالف فيها أهل البدع من المتكلمين على ما تقدم.

المبحث الثاني

«كلٌّ ميسرٌ لما خلق له»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الثاني: «كل ميسر لما خلق له».

هذه القاعدة أصل جامع في باب القدر، تنتظم مسائل القدر والشرع والسبب والمسبب.

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

هذه القاعدة هي نص حديث للنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -كما سيأتي-، وقد تتابع أهل العلم على تقريرها.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

دل على هذه القاعدة الكتاب والسنة.

فمن الكتاب: قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل: ٥ - ١٠].

وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

وقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٧ - ٨].

ومن السنة: حديث علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: كان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في جنازة، فأخذ شيئًا فجعل ينكت به الأرض، فقال: (**ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار، ومقعده من الجنة**). قالوا: يا رسول الله، أفلا نتَّكل على كتابنا وندع العمل؟ قال: (**اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة؛ فييسر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء؛ فييسر لعمل أهل الشقاوة**) ثم قرأ: ﴿**فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ**﴾ [الليل: ٥ - ٦] الآية[(١)].

(١) رواه بهذا اللفظ: البخاري: كتاب التفسير، سورة: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾، ﴿فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾ (٦/ ١٧١) ح (٤٩٤٩)، وقد تقدم تخريجه ص (٢٠٣) بدونه.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

هذه القاعدة هي نص حديث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولها تعلق مباشر بعدد من أبواب القدر، من أهمها: باب الأسباب، وباب الحكمة، وباب الهدى والضلال.

وهي على وجه العموم قد انتظمت الشرع والقدر والسبب والمسبب(١).

كما أن لها تعلقًا متينًا بالقاعدة السابقة: «الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جبل العباد على ما شاء».

وذلك أن جبل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى للعباد -كما تقدم- خلْقُ ذواتهم وأفعالهم، ومن ذلك خلق إراداتهم من إيمان وكفر، وطاعة ومعصية، وهذا مشتمل على التيسير لليسرى، والتيسير للعسرى، فتكون هذه القاعدة أخص منها.

ولهذا وضع بعض أهل العلم لفظ (التيسير) مكان لفظ الجبل، بديلًا للفظ (الجبر) المبتدَع، كما صنع الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ(٢).

وأما ارتباطها بباب الهدى والضلال، فلأن التيسير لليسرى -في الحقيقة- هو الهدى، والتيسير للعسرى هو الضلال.

وأما ارتباطها بباب الحكمة، فلأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يعلم المحل الذي يصلح لفضله وكرامته وعطائه، من المحل الذي لا يصلح لذلك، وحكمته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى تأبى وضع الشيء إلا في المكان الذي يصلح له، فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى علم من بعض خلقه صلاحيتهم لفضله فيسرهم لأسباب السعادة، وعلم من بعضهم عدم ذلك فيسرهم لخلافها.

وأما ارتباطها بباب الأسباب، فلأن الله عَزَّ وَجَلَّ يعلم الأمور على ما هي عليه؛ فهو يعلم أن السعيد يسعد بأسباب السعادة التي هي الأعمال الصالحة، والشقي يشقى بأسباب الشقاء

---

(١) انظر: التبيان في أيمان القرآن (١٠٠)، وانظر (٨٨) منه.

(٢) التبيان في أيمان القرآن (٩٩).

وهي الأعمال السيئة، فمن كان سعيدًا يُسِّر للأعمال الصالحة التي تقتضي السعادة، ومن كان شقيًا يُسِّر للأعمال السيئة التي تقتضي الشقاوة، وكلاهما ميسر لما خلق له[١].

وقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**كل ميسر لما خلق له**)، أجاب به في عدة مواطن على سؤال تكرر من عدد من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ومضمون هذا السؤال: هو أنه إذا كان قد سبق القدر بالسعادة والشقاوة، فما فائدة العمل؟ فمن كتبه الله من أهل السعادة فسيصير لها، ومن كتبه من أهل الشقاوة فكذلك سيصير لها.

فأجاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بهذا الأصل الكلي المتضمن لأصول أربعة:

الأول: إثبات الأسباب، ببيان أن كلًّا من السعادة والشقاوة إنما تنال بأسبابها.

الثاني: إثبات القدر السابق، وأنه لا تنافي بينه وبين كون الإنسان له قدرة على فعله وله اختيار.

الثالث: أن هذا عام في كل مخلوق، بدلالة لفظ: (كلّ).

الرابع: أن من الناس من خلق للسعادة، ومنهم من خلق للشقاء، فلم يخلقوا كلهم للسعادة ثم منهم من اختار الشقاء.

وقد ورد حديث أبي حميد الساعدي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بلفظ: (**أجملوا في طلب الدنيا، فإن كلًّا ميسرٌ لما كتب له منها**)[٢].

فعليه يكون هذا الحديث عامًا في أمور الدنيا والآخرة، ويكون التيسير من الله

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٠/ ٢٣-٢٤).

(٢) رواه ابن ماجه: كتاب التجارات، باب الاقتصاد في المعيشة (٣/ ٥١٢) ح (٢١٤٢)، والحاكم (٢/ ٣)، من طريق ربيعة بن أبي عبد الرحمن، عن عبد الملك بن سعيد الأنصاري، عن أبي حميد الساعدي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ به، وصححه الألباني في الصحيحة ح (٨٩٨).

سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ للعبد شاملًا لتيسيره لأسباب آخرته ومآله، ولتيسيره لأسباب دنياه ومعاشه.

ومعنى تيسير الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ للعبد: أي تهيئته وصرفه وتسهيله، أي أن الله عَزَّ وَجَلَّ يُلهم عبده العمل الذي قدره له ويُهيئ له أسبابه[١].

وهذا التيسير نوعان -كما في الحديث-:

- **تيسير لليسرى**، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ﴾ [الليل: ٥ - ٧]، وأصل اليسرى: الخَلَّة والحالة السهلة النافعة المهيأة للعبد، وهي العمل بما يرضاه الله منه في الدنيا، ليوجب له به في الآخرة الجنة، وذلك يتضمن التيسير للخير وأسبابه، فتصير خصالها مَذلَّلة له منقادة لا تستعصي عليه[٢].

وقد ذكر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ للتيسير لليسرى ثلاثة أسباب:

الأول: إعطاء العبد ما أمره الله عَزَّ وَجَلَّ به، وهذا متضمن فعل العبد لجميع ما أمر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ به، من اعتقاد وقول وعمل، ويدل على العموم حذفه للمفعول، فلم يعين مفعولًا بعينه بل أطلق.

الثاني: التقوى، وهي فعل المأمور وترك المحظور.

الثالث: التصديق بالحسنى، وهو التصديق بالإيمان وجزائه، وعلى هذا تدور تفاسير السلف للحسنى[٣].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٣٩٨).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٢٤/ ٤٦٦)، الهداية إلى بلوغ النهاية (١٢/ ٨٣١٢)، التبيان في أيمان القرآن (٩٥-٩٦).

(٣) للسلف في تفسير (الحسنى) أقوال، أوصلها بعضهم إلى ستة، وحصرها ابن القيم في ثلاثة: لا إله إلا الله، والجنة، والخَلَف، وكل ما ذكر في تفسيرها يرجع إلى الإيمان وجزائه، فمن فسرها بـلا إله إلا الله؛ فقد فسرها بالإيمان والدين، ومن فسرها بالجنة أو بالخَلَف؛ فقد فسرها بجزاء الإيمان؛ الجزاء الأعلى في =

وعند التأمل يلاحظ عود هذه الأسباب الثلاثة إلى سبب واحد وهو التقوى، فالعمل بالمأمور من قول أو عمل أو اعتقاد مع اجتناب ضده هو حقيقة التقوى، ويدخل في ذلك التصديق بخبر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ومن ذلك التصديق بما وعد الله من ثواب دنيوي جزئي، أو أخروي كامل.

لذلك فقد علق الله ﷻ التيسير عليها وحدها في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مِنْ أَمْرِهِۦ يُسْرًا﴾ [الطلاق: ٤]، والله أعلم.

والتيسير لليسرى يختلف قوة وضعفًا بحسب تحقيق العبد لهذه الأسباب.

- **تيسير للعسرى**، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسْتَغْنَىٰ ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِٱلْحُسْنَىٰ ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل: ٨ - ١٠]، العُسرى: هي الخَلَّة والحالة العسرى، وذلك بالعمل بالمعاصي، وهذا يتضمن التيسير للشر وأسبابه.

وقد ذكر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ -في مقابل ما ذكره من أسباب التيسير لليسرى- ثلاثة أسباب للتيسير للعسرى:

الأول: البخل وعدم إعطاء ما أُمر به العبد.

الثاني: الاستغناء وترك التقوى.

الثالث: التكذيب بالحسنى.

والتيسير للعسرى -كذلك- يختلف قوةً وضعفًا بحسب قيام العبد بأسبابه، حتى يصل إلى التعسير المطلق الذي تنسدُّ معه كل أبواب الخير، وتفتح كل أبواب الشر، عياذًا

=

الأول، ونوعًا من الجزاء في الثاني. انظر: تفسير القرطبي (٢٢/ ٣٢٤)، زاد المسير (٩/ ١٤٩)، التبيان في أيمان القرآن (٩١-٩٣).

بالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

وكل من (اليسرى) و(العسرى) فُسِّرتا بالجزاء وأسبابه، ففسرت اليسرى بالجنة وبالخير، وفسرت العسرى بالنار والشر[١].

لذا، فإن للتيسير في كل منهما يكون للجزاء وسببه، مع دفع معارضه، بحسب وجود أسباب كل منهما.

والمراد بقول النبي صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في الحديث: **(لما خُلق له)** أي لما قدره الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وكتبه أن يصير إليه من سعادة وشقاوة، وجنة ونار، فمن خلقه للسعادة يسره لها ولأسبابها فضلًا منه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ومن خلقه للأخرى يسره لها ولأسبابها عدلًا منه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وهو الحكيم في كل ما يقوله ويفعله.

والمقصود أن الله سبحانه ييسر عباده لما شاء من يسر أو عسر بإلهامه هذا وهذا، وتهيئة أسباب هذا وهذا، هدى منه وإضلالًا، بناء على ما اقتضته حكمته جل وعلا، والله أعلم.

---

(١) انظر: زاد المسير (٩/ ١٤٩-١٥٠).

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

يخالف أهلَ السنة في هذه القاعدة من يخالفهم في باب الأسباب، وباب الحكمة، وباب الهدى والضلال؛ لما تقدم من العلاقة بينها وبين هذه القاعدة، إذ هذه القاعدة من القواعد الجامعة في باب القدر.

فهذا المعنى الذي تضمنته القاعدة وهو كون الرب سبحانه ييسر عباده لما شاء من يسر أو عسر بإلهامه هذا وهذا، وتهيئة أسباب هذا وهذا، هدى منه وإضلالًا، بناء على ما اقتضته حكمته جل وعلا؛ إنما أقر به أهل السنة فقط.

والمخالفة البارزة مخالفة **القدرية المعتزلة**؛ فإنهم لما كانوا يرون أن الله سبحانه لا يضل أحدًا ولا يهديه؛ فإنهم يجعلون التيسير هو البيان من الله وإزالة الموانع، والتمكين من الأمرين، لكن التيسير لليسرى يكون بألطاف من الله -مع ذلك- تحمل على الطاعة، والتيسير للعسرى يكون بالحرمان من تلك الألطاف.

قال القاضي عبد الجبار: «المراد بقوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا﴾ أعلمها وبين لها الفجور لتجتنب ذلك، والتقوى لتُقدِم عليها»[1].

وقال في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ (٥) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ (٦) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ (٧) وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ (٨) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ (٩) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل: ٨ - ١٠]: «المراد باليسرى: الثواب العاجل والاجل، وبالعسرى: العقاب العاجل والآجل ... ويحتمل أن يكون المراد فيمن صدق بالحسنى: تيسيره للألطاف التي لأجلها يثبت على الإيمان، وفيمن كذب الحسنى تيسيره لأمور لأجلها يفضل الثبات على ما هو عليه»[2].

---

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن (٤٦٤).

(٢) المصدر السابق (٤٦٥).

وقال الزمخشري في قوله تعالى: ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾ [الشمس: ٨]: «ومعنى إلهام الفجور والتقوى: إفهامها وإعقالها، وأنّ أحدهما حسن والآخر قبيح، وتمكينه من اختيار ما شاء منهما»[١].

وقال في قوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ﴾ [الليل: ٥ - ٧]: «فسنهيؤه لها، من يسَّر الفرس للركوب إذا أسرجها وألجمها، ومنه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: **(كل ميسر لما خلق له)** والمعنى فسنلطف به ونوفقه حتى تكون الطاعة أيسر الأمور عليه وأهونها».

وقال في قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ ۝٨ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٩ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ ﴾ [الليل: ٨ - ١٠]: «فسنخذله ونمنعه الألطاف حتى تكون الطاعة أعسر شيء عليه وأشدَّه»[٢].

وما ذهبوا إليه باطل، إذ أن الأدلة من الكتاب والسنة دلت على ثبوت هداية الله لخلقه وإضلالهم، وسيأتي ذكر شبه المعتزلة والرد عليها في مبحث الهدى والضلال، كما سيأتي في مبحث النعمة الخاصة ذكر مرادهم باللطف والتوفيق والرد عليه بإذن الله.

---

(١) الكشاف (٦/ ٣٨٢).

(٢) المصدر السابق (٦/ ٣٨٦).

المبحث الثالث

«الله سبحانه منزَّه عن الظلم، مع قدرته عليه»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الثالث: «الله سبحانه منزَّه عن الظلم، مع قدرته عليه».

هذه القاعدة من القواعد المهمة في باب القدر، والبحث فيها هو في حقيقة الظلم الذي ينزه الله ﷻ عنه، وأنه داخل تحت قدرته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

قال ابن قتيبة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وعدْل القول في القدر: أن تعلم أن الله عدل لا يجور»(١).

وقال ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وحسب المؤمن من القدر أن يعلم أن الله لا يظلم مثقال ذرة»(٢).

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فعُلم أن الله قادر على ما نزَّه نفسه عنه من الظلم وأنه لا يفعله ... فعُلم أن الذي حرمه على نفسه هو أمر مقدور عليه لكنه لا يفعله؛ لأنه حرمه على نفسه، وهو سبحانه منزَّه عن فعله مقدس عنه»(٣).

وقال أيضًا: «ومعلوم أن الله سبحانه حَكَمٌ عَدْلٌ لا يضع الأشياء إلا مواضعها، ووضعها غير مواضعها ليس ممتنعًا لذاته، بل هو ممكن لكنه لا يفعله لأنه لا يريده، بل يكرهه ويبغضه؛ إذ قد حرَّمه على نفسه»(٤).

وقال أيضًا: «فهذا الظلم الذي حرَّمه على نفسه هو ظلم بلا ريب، وهو أمر ممكن مقدور عليه، وهو سبحانه يتركه مع قدرته عليه بمشيئته واختياره لأنه عادل ليس بظالم»(٥).

---

(١) الاختلاف في اللفظ (٣٥).

(٢) التمهيد (٣/ ١٣٩).

(٣) مجموع الفتاوى (١٨/ ١٤٤).

(٤) المصدر السابق (١٨/ ١٤٥).

(٥) المصدر السابق (١٨/ ١٥٦)، وانظر: جامع الرسائل (١/ ١٢٩).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

دل على هذه القاعدة الكتاب والسنة.

أما أدلة الكتاب: فهي أنواع:

الأول: **نفيه** سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ **الظلم عن نفسه**، كقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ في مواضع من كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ[1].

وكقوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[الكهف: ٤٩].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[النحل: ١١٨].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[يونس: ٤٤].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[النساء: ٤٠].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾[النساء: ٧٧].

النوع الثاني: **نفيه** سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ **إرادته له**: كقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾[غافر: ٣١].

النوع الثالث: **تأمينه** سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ **العباد منه**، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾[طه: ١١٢].

النوع الرابع: **إخباره** سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ **عن نفسه باتصافه بخلافه وهو العدل**، تارة بالإخبار بالقيام به كما في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾

(١) آل عمران: (١٨٢)، والأنفال: (٥١)، والحج: (١٠).

[آل عمران: ١٨]، وتارة بالإخبار بالحكم به كما في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ﴾ [يونس: ٥٤]، وقوله: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَـٰسِبِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وغير ذلك.

النوع الخامس: **نفيه** سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ **التسوية بين الطائعين والعاصين**، كقوله تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨].

وقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١].

وأما أدلة السنة: فحديث أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال: (**يا عبادي، إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرَّمًا، فلا تظالموا ...**)[(١)].

وفي هذا الحديث نوع آخر من الأدلة على نفي الظلم غير ما تقدم في أنواع أدلة القرآن، وهو: **تحريمه سبحانه الظلم على نفسه**.

وحديث عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**إن الله سيخلص رجلًا من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة، فينشر عليه تسعة وتسعين سجلًا، كل سجل مثل مد البصر، ثم يقول: أتنكر من هذا شيئًا؟ أظلمك كتبتي الحافظون؟ فيقول: لا يا رب، فيقول: أفلك عذر؟ فيقول: لا يا رب، فيقول: بلى إن لك عندنا حسنة،**

---

(١) رواه مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم (٤/ ١٩٩٤) ح (٢٥٧٧)، من طريق سعيد بن عبد العزيز، عن ربيعة بن يزيد، عن أبي إدريس الخولاني، عن أبي ذر به.

وفيه عقب الحديث: قال سعيد [يعني ابن عبد العزيز]: «كان أبو إدريس الخولاني إذا حدث بهذا الحديث جَثا على ركبتيه».

فإنه لا ظلم عليك اليوم، فتخرج بطاقة فيها: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، فيقول: احضر وزنك، فيقول: يا رب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟ فقال: إنك لا تُظلم، قال: فتوضع السجلات في كفة، والبطاقة في كفة؛ فطاشت السجلات وثقلت البطاقة، فلا يثقل مع اسم الله شيء)(١).

وحديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(تحاجَّت الجنة والنار، فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين، وقالت الجنة: ما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم؟ قال الله تبارك وتعالى للجنة: أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي، وقال للنار: إنما أنت عذابٌ أعذب بك من أشاء من عبادي، ولكل واحدة منهما ملؤها، فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع رجله فتقول: قط قط قط، فهنالك تمتلئ ويُزوى بعضها إلى بعض، ولا يظلم الله عَزَّ وَجَلَّ من خلقه أحدًا، وأما الجنة فإن الله عَزَّ وَجَلَّ ينشئ لها خلقًا)**(٢).

---

(١) تقدم تخريجه ص (١٢٥)، وهو صحيح.

(٢) رواه البخاري: كتاب التفسير، سورة ﴿قٓ﴾ (٦/ ١٣٨) ح (٤٨٥٠)، ومسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء (٤/ ٢١٨٦) ح (٢٨٤٦)، وفي هذا الحديث دلالة أخرى على المقصود، وهي وضعه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ الشيء في موضعه الذي يناسبه، وهذه حقيقة العدل.

وقد أورد البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ هذا الحديث في كتاب التوحيد ح (٧٤٤٩) بلفظ: **(ولكل واحدة منكما ملؤها؛ قال: فأما الجنة فإن الله لا يظلم من خلقه أحدًا، وإنه ينشئ للنار من يشاء فيلقون فيها فتقول هل من مزيد، ثلاثًا حتى يضع فيها قدمه فتمتلئ ...)**، وهذا اللفظ مشكل، لأن المعروف الذي اتفق عليه الشيخان أن الإنشاء يكون للجنة لا للنار.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما اللفظ الذي وقع في صحيح البخاري في حديث أبي هريرة وأنه ينشئ للنار من يشاء فيلقى فيها فتقول: هل من مزيد؛ فغلط من بعض الرواة؛ انقلب عليه لفظه، والروايات الصحيحة ونص القرآن يرده؛ فإن الله سبحانه أخبر أنه يملأ جهنم من إبليس وأتباعه، =

وحديث أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**إن الله لا يظلم مؤمنًا حسنة؛ يُعطى بها في الدنيا، ويُجزى بها في الآخرة، وأما الكافر فيُطعم بحسنات ما عمل بها لله في الدنيا، حتى إذا أفضى إلى الآخرة لم تكن له حسنة يُجزى بها**)(١).

وحديث زيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: سمعت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: «**لو أن الله عذب أهل سمواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم لكانت رحمته خيرًا لهم من أعمالهم**»(٢).

=

وأنه لا يعذب إلا من قامت عليه حجته وكذب رسله». حادي الأرواح (٢/ ٨٠١)، وانظر (٢/ ٧٥٤) منه، وأنكر هذا اللفظ أيضًا: البلقيني، انظر: فتح الباري (١٣/ ٤٣٧)، وانظر كلامًا مفصَّلًا نفيسًا حول هذا الحديث لابن الوزير في إيثار الحق (٢١٦-٢٢١).

(١) رواه مسلم: كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب جزاء المؤمن بحسناته في الدنيا والآخرة وتعجيل حسنات الكافر في الدنيا (٤/ ٢١٦٢) ح (٢٨٠٨).

(٢) تقدم تخريجه ص (٣٣)، وهو صحيح.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

هذه القاعدة أصل عظيم يتعلق بالدين كله من أوله إلى آخره، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا الأصل -وهو عدل الرب- يتعلق بجميع أنواع العلم والدين؛ فإن جميع أفعال الرب ومخلوقاته داخلة في ذلك، وكذلك أقواله وشرائعه كتبه المنزلة وما يدخل في ذلك»(١).

ولمادة (ظَلَمَ) **في اللغة** أصلان صحيحان:

الأول: **من الظُّلْمة**، وهي خلاف النور، وجمعه ظُلَم وظلمات، والظلام اسم لها، يقال: أظلم المكان إظلامًا، فهو مظلم.

الثاني: **من الظُّلْم**، وهو وضع الشيء في غير موضعه، يقال: ظلم يظلم ظلمًا، ومنه المثل السائر: من أشبهْ أباه فما ظَلَم(٢).

قال الأصْمَعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ(٣): «ما ظلم، أي: ما وضع الشبه في غير موضعه، وأصل الظلم وضع الشيء في غير موضعه».

وقد ذُكر للظلم معان أخرى ترجع إلى هذا الأصل:

فقيل: **الميل عن القصد**، ومنه قولهم: الزم هذا الصوب ولا تظلم منه شيئًا، أي لا تَجُر عنه.

---

(١) جامع الرسائل (١/ ١٢٥).

(٢) انظر: مجمع الأمثال للميداني (٢/ ٣٠٠).

(٣) هو: أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن أصمع البصري، اللغوي الإخباري، حجة الأدب، ولسان العرب، ولد سنة بضع وعشرين ومئة، من تصانيفه: «الإبل» و«خلق الإنسان»، و«الشاء»، أثنى عليه الإمام أحمد في السنة، مات سنة (٢١٦هـ).

انظر: تاريخ بغداد (١٢/ ١٥٧)، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ١٧٥).

وقيل: **النقصان**، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾ [البقرة: ٥٧]، أي: ما نقصونا شيئًا بما فعلوا، ولكن نقصوا أنفسهم[(١)(٢)].

وأما **الظلم في الشرع** فيرجع إلى الأصل اللغوي الثاني، وهو وضع الشيء في غير موضعه، وهو نوعان:

أولهما: **الظلم في حق المخلوق**، وهو قسمان:

القسم الأول: ظلم النفس، وهو على حالتين:

الأولى: ظلمها بتحميلها ما لا تطيق، بمشروع كصلاة ونحوها، أو بمباح كلهو ونحوه.

الثانية: ظلمها بالذنوب والمعاصي، وهذا على ضربين:

- ظلم أكبر، بالشرك الأكبر.
- ظلم أصغر، بالذنوب التي دون الشرك.

القسم الثاني: **ظلم الغير**، بالاعتداء على دمه أو ماله أو عرضه، ونحو ذلك.

ثانيهما: **الظلم في حق الخالق**، والكلام عليه من خلال مسائل ثلاث:

الأولى: معنى الظلم الذي حرمه الله على نفسه.

الثانية: تنزه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن الظلم.

الثالثة: قدرة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على الظلم.

المسألة الأولى: **معنى الظلم الذي حرمه الله على نفسه.**

تفسير أهل السنة والجماعة للظلم موافق للسان العربي الذي نزل به القرآن العزيز،

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١٠/ ٥٠٥).

(٢) انظر: تهذيب اللغة (١٤/ ٣٨٢)، ومقاييس اللغة (٣/ ٤٦٨)، مادة: (ظلَم).

فيقولون: الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، ويفسرون الظلم المنفي عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بما يرجع إلى هذا المعنى، ولهم في تفسيره أقوال، وهذه الأقوال هي في الحقيقة صور الظلم الممكن وقوعها، وهي:

الأول: أن ينقص من حسنات العامل، أو يزاد عليه من سيئات غيره.

وقد جاء نفي هذا الظلم في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ [طه: ١١٢]، لا يخاف ظلمًا: بأن يحمل من سيئات غيره، ولا هضمًا: بأن يبخس شيئًا من حسناته.

قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «لا يخاف ابن آدم يوم القيامة أن يظلم فيزاد عليه في سيئاته، ولا يظلم فيهضم في حسناته»(١)، وجاء هذا التفسير عن عدد من السلف: مجاهد وقتادة والحسن رحمهم الله تعالى(٢).

الثاني: عقوبة من لم يذنب.

وقد جاء نفي هذا الظلم في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِىٓ ءَامَنَ يَٰقَوْمِ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُم مِّثْلَ يَوْمِ ٱلْأَحْزَابِ ﴿٣٠﴾ مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ ۚ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣٠ - ٣١]، يبين لهم هذا المؤمن أن هذا العقاب لم يكن ظلما منه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لهم بغير جرم اجترموه بينهم وبينه، لأنه لا يريد ظلم عباده، ولكنه أهلكهم بإجرامهم وكفرهم به، وخلافهم أمره(٣).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، بالخبر في مواضع من كتاب

---

(١) رواه ابن جرير (١٦/ ١٧٦).

(٢) انظر: المصدر السابق (١٦/ ١٧٦-١٧٧).

(٣) انظر: تفسير الطبري (٢٠/ ٣١٥-٣١٦)، ومجموع الفتاوى (١٨/ ١٤٤).

الله ﷻ(١)، وبالإنشاء في قوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[النجم: ٣٨].

الثالث: أن ينقص ثواب العمل.

وجاء نفي هذا الظلم في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[الطور: ٢١].

يخبر ﷻ أنه يلحق بالمؤمن ذريته الذين اتبعوه على الإيمان فيرفعهم إلى درجته وإن لم يعملوا مثل عمله لتقر بهم عينه، ثم أخبر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أنه لا يظلمه فلا ينقص لأجل ذلك من عمله شيئًا.

قال سعيد بن جبير رَحِمَهُ اللَّهُ في قوله ﷻ: ﴿وَمَا أَلَتْنَاهُم﴾: «وما ظلمناهم»(٢)، ومثله عن قتادة والضحاك وابن زيد رَحِمَهُمُ اللَّهُ(٣).

المسألة الثانية: **تنزه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عن الظلم.**

تنزيه الله عن الظلم هو مما اتفق عليه المسلمون وسائر أهل الملل، والخلاف إنما هو في حقيقة هذا الظلم ومعناه(٤)، وقد تقدم تفسير الظلم ومعناه عند أهل السنة والجماعة.

وقد دل على تنزه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عن الظلم -مع الإجماع- الكتاب والسنة والعقل.

وقد تقدمت دلالة الكتاب والسنة على ذلك، وأما دلالة العقل، فمن وجوه:

الأول: أن الظلم نقص وعيب بإجماع العقلاء من جميع الأمم، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى منزه عن النقص، فوجب أن يكون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى منزهًا عن الظلم.

---

(١) الأنعام: (١٦٤)، الإسراء: (١٥)، فاطر: (١٨)، الزمر: (٧).

(٢) رواه ابن جرير (٢١/ ٥٨٦).

(٣) انظر: المصدر السابق.

(٤) انظر: جامع الرسائل (١/ ١٢١ و١٢٥)، ومجموع الفتاوى (٨/ ٥٠٥).

الثاني: أن العدل -وهو نقيض الظلم- صفة كمال ومدح، فوجب أن يكون الله ﷻ متصفًا بها، لأنه أحق وأولى بكل كمال[١].

الثالث: أن الظلم شر بالإجماع، والشر ليس إليه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، كما أخبر النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بذلك[٢].

الرابع: أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ سمى ووصف نفسه بما يدل على تنزُّهه عن الظلم.

ومن ذلك: تسميته نفسه بالحكم والحاكم والحكيم، ووصف نفسه بالحكمة.

وأصل الحكم: المنع، وأوّل ذلك الحُكْم بمعنى المَنْع من الظُّلْم، ومن هنا قيل للحاكم بين الناس حاكم: لأنه يمنع الظالم من الظلم، والحكومة: رد الرجل عن الظلم[٣].

قال تعالى: ﴿ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَحْكَمِ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴾ [التين: ٨]، قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أي: أما هو أحكم الحاكمين الذي لا يَجُور ولا يَظلم أحدًا؟»[٤].

ومنه تسميته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ نفسه بالسلام، ومن معانيه: الذي سلِم خلقه من ظلمه[٥].

ومنه تسميته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ نفسه بالمؤمن، ومن معانيه: الذي أمَّن خلقه من أن يظلمهم[٦].

ومنه تسميته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ نفسه بالمتكبِّر، ومن معانيه: الذي تكبَّر عن ظلم عباده[٧].

---

(١) انظر ما تقدم ص (١٣١).

(٢) انظر: جامع الرسائل (١/ ١٢٦)، والحديث المشار إليه رواه مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه (١/ ١٣٤) ح (٧٧١) من حديث علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

(٣) انظر: تهذيب اللغة (٤/ ١١٠)، ومقاييس اللغة (٢/ ٩١)، مادة: (حكَم).

(٤) تفسير ابن كثير (١٤/ ٣٩٦).

(٥) انظر: تفسير الطبري (٢٢/ ٥٥١)، وشأن الدعاء (٤١)، وتفسير القرطبي (٢٠/ ٣٩٠).

(٦) انظر: تفسير الطبري (٢٢/ ٥٥٢).

(٧) انظر: زاد المسير (٨/ ٢٢٧).

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «فأسماؤه الحسنى تمنع نسبة الشر والسوء والظلم إليه»[(١)].

ومعنى تحريم الظلمِ الواردُ في حديث أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: المنع، أي منعت نفسي من الظلم، وهذا المنع هو حق أوجبه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على نفسه تفضلًا وتكرمًا بحكم وعده، وبما كتبه على نفسه من تحريم الظلم، وبموجب أسمائه وصفاته، لا أنه يجب عليه كما يجب على المخلوق[(٢)].

المسألة الثالثة: **قدرة الله** سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ **على الظلم.**

تقدم في المبحث الثامن من الفصل الماضي بيان شمول قدرة الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لكل شيء، وأنه يدخل في ذلك ما عُلم أنه ﷻ لا يفعله، وتقدم كذلك بيان كون الممتنع ليس بشيء أصلًا بإجماع أهل السنة والجماعة وعامة عقلاء بني آدم، فأغنى عن إعادته هنا[(٣)].

ومذهب أهل السنة والجماعة أن الظلم ممكن مقدور لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وليس هو بممتنع، وقد دل على ذلك:

أولًا: تمدحه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بتركه وعدم إرادته، ولو لم يكن مقدورًا له لما كان لذلك التمدح معنى، لأن الأمر الذي لا يُقدر عليه لا يصح أن يُمدح الممدوح بتركه أو عدم إرادته، وإنما يكون المدح بترك الأفعال إذا كان الممدوح قادرًا عليها[(٤)].

بل لم يكتف الله ﷻ بالإخبار بنفي الظلم وأنه حرمه على نفسه ولم يرده، حتى نوَّع الأدلة على ذلك ما بين تأمين العباد منه، ونفيه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ التسوية بين الطائع والعاصي؛ وهذا كله يدل على أن الظلم مقدور له.

---

(١) شفاء العليل (٢/ ٥١٢).

(٢) انظر: منهاج السنة (٢/ ٣١٠).

(٣) انظر ما تقدم ص (٢٣٢).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (١٨/ ١٤٤)، وشفاء العليل (٢/ ٥١٢).

ثانيًا: أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أخبر أنه حرَّم الظلم على نفسه، وهذا لا يجوز أن يكون فيما هو ممتنع لذاته؛ فلا يصح أن يقال: حرمت على نفسي خلق مثلي، ونحو ذلك من المحالات، لأن المعنى حينئذ: أخبرت عن نفسي بأن ما لا يكون مقدورًا لي لا أفعله.

وهذا المعنى باطل، فهو مع خلوه من معنى يستفيده السامع؛ ليس فيه مدح ولا ثناء، وخطاب الله ورسوله ينزه عن إرادة مثل هذا المعنى[(١)].

ثالثًا: أن القدرة على الظلم صفة كمال وضدها نقص، والله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ متصف بالكمال ومنزه عن النقص، فوجب أن يكون قادرًا عليه.

رابعًا: أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أثبت لنفسه الملك والحمد؛ الملكَ بكونه على كل شيء قدير، والحمدَ بأنه عادل لا يظلم، فمن نفى قدرته على الظلم فقد نفى ملكه، وكذب بما أخبر به عن ذلك، كما أن من نفى عدله وأثبت قدرته فقد أثبت له حمدًا بلا ملك[(٢)].

ومما يجب أن يُعلم أن أهل العلم قد نبَّهوا على مسألة مهمة، وهي أن الظلم المنفي عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ليس هو الظلم المنفي عن الخلق[(٣)].

ومحل البحث فيما ظهر لي هو الصورة الثالثة من صور تفسير الظلم، لأن الظلم المنفي عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هو -كما تقدم تفسيره- ثلاث صور:

الأولى: أن ينقص من حسنات العامل أو يزيد عليه من سيئات غيره.

الثانية: أن يعاقب من لم يذنب.

الثالثة: أن ينقص ثواب العمل.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٨/ ١٤٤).

(٢) انظر: جامع الرسائل (١/ ١٢٦)، ومجموع الفتاوى (٨/ ٣٠)، وشفاء العليل (١/ ٣٤٣-٣٤٤).

(٣) منهاج السنة (٢/ ٣١٠-٣١١).

وذلك أن المعنى المنفي في الصورتين الأولى والثانية واحد سواء أضيف إلى الخالق أو إلى المخلوق، لكن للخالق من ذلك ما يليق به، وللمخلوق ما يليق به.

وأما الصورة الثالثة فالمعنى مختلف، لأن المخلوق إنما يكون ظالمًا للعامل إذا استوفى منه المنفعة ثم هضمه أجره، فالأمر بينهما معاوضة؛ عمل مقابل الأجرة، وأما بالنسبة لله ﷻ فالأمر مختلف، لأن إثابة المطيع فضل منه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وإحسان وليس هو من قبيل المعاوضة، لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ غني عن العباد وأعمالهم، فلو أطاعوه كلهم أو عصوه كلهم لم ينقص ذلك من ملكه شيئًا ولم يزد.

وقد أخبر النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأن الأعمال ليست عوضًا لدخول الجنة، كما في حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: (**لن ينجي أحد منكم عمله**)، قال رجل: ولا إياك يا رسول الله، قال: (**ولا إياي، إلا أن يتغمدني الله منه برحمة، ولكن سددوا**)[(١)].

وأيضًا فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو الذي أقدر العامل عل العمل ووفقه له ودفع عنه موانعه، ثم مَنَّ عليه بعد ذلك بأن حفظ له العمل من الحبوط، فالفضل له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أولًا وآخرًا.

والحاصل أن الله ﷻ يقدر على الظلم، إلا أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لكمال عدله وإحسانه لا يفعله، والله أعلم.

---

(١) رواه البخاري: كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل (٨/ ٩٨) ح (٦٤٦٣)، ومسلم: كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة الله تعالى (٤/ ٢١٦٩) ح (٢٨١٦).

ورواه كذلك البخاري في الموضع السابق (٨/ ٩٨) ح (٦٤٦٤)، ومسلم في الموضع السابق كذلك (٤/ ٢١٧١) ح (٢٨١٨) من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

ورواه مسلم أيضًا في الموضع السابق (٤/ ٢١٧٠) ح (٢٨١٧)، من حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

تقدم أن تنزيه الله عن الظلم مما اتفق عليه المسلمون وسائر أهل الملل، والخلاف إنما هو في حقيقة هذا الظلم ومعناه.

فذهبت **الجبرية من جهمية وأشاعرة** إلى أن الظلم ليس بممكن الوجود، بل هو الممتنع مثل الجمع بين الضدين، ومثل كون الشيء موجودًا معدومًا، وكل ممكن إذا قدر وجوده من الرب سبحانه فإنه عدل، فالعدل هو الممكن.

قال البَاقِلاني[1]: «الظلم والكذب والجور ليس من حيث الصورة والفعل، وإنما يكون كذبًا إذا خالف الأمر، وكذلك الجور والظلم، وهذا كله يصح الوصف به لمن فوقه آمر أمره، وناه نهاه، وهم الخلق. وأما الخالق فليس فوقه آمر ولا ناه، فلا يصح وصفه بشيء من هذا»[2].

وقال الغزالي: «الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح، فإن الظلم إنما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى، أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره، فلا يتصور من الانسان أن يكون ظالـمًا في ملك نفسه بكل ما يفعله إلا إذا خالف أمر الشرع، فيكون ظالـمًا بهذا المعنى، فمن لا يتصور منه أن يتصرف في ملك غيره، ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره؛ كان الظلم مسلوبًا عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده في نفسه،

---

(١) هو: أبو بكر، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم البصري ثم البغدادي، المعروف بالباقلاني، أو ابن الباقلاني الأشعري، من كتبه: «الإنصاف»، و«التقريب والإرشاد»، مات سنة (٤٠٣هـ).

انظر: تاريخ بغداد (٣/ ٣٦٤)، وسير أعلام النبلاء (١٧/ ١٩٠).

(٢) الإنصاف (١٥٠).

فلتفهم هذه الدقيقة فإنها مزلة القدم، فإن فسر الظلم بمعنى سوى ذلك؛ فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفي ولا إثبات»[١].

وقال الآمدي: «الظلم وكل صفة منقصة مسلوبةٌ عنه لامتناع اتصافه بها، وذلك على نحو سلب الظلم والعبث عن الحيوانات والجمادات وغير ذلك من النباتات؛ إذ الظلم يتصور ممن يصادف تصرفه ملك غيره من غير علمه، أو مخالفة من هو داخل تحت تصرفه وحكمه، وذلك كله منفي عن الباري تعالى»[٢].

وقال ابنُ المنيِّر[٣]: «ولا معنى للظلم إلا التصرف في ملك الغير بغير إذنه، والعباد ملك الله تعالى، فكيف يتصور حقيقة الظلم منه»[٤].

وقال الإيجي: «وتصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان لا يكون ظلمًا»[٥].

واحتج الأشاعرة لما ذهبوا إليه بأن الظلم إما التصرف في ملك الغير، وإما مخالفة الآمر الذي تجب طاعته، وكلاهما منتف عن الرب سبحانه؛ إذ كل ما سوى الله سبحانه ملك له، وليس فوق الله تعالى آمر تجب عليه طاعته.

وما ذهبوا إليه باطل من وجوه:

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (١٨٣-١٨٤).

(٢) غاية المرام في علم الكلام (٢١٣-٢١٤).

(٣) هو أبو العباس، أحمد بن محمد بن منصور بن أبي القاسم بن مختار الإسكندري المالكي، المعروف بابن المنيِّر، الأشعري، ولد سنة (٦٢٠هـ)، من كتبه: «البحر المحيط»، و«الانتصاف من صاحب الكشاف»، مات سنة (٦٨٣هـ).

انظر: تاريخ الإسلام (١٥/ ٤٩١)، وبغية الوعاة (١/ ٣٨٤).

(٤) الانتصاف (بحاشية الكشاف) (٥/ ٣١٦)، وانظر: (١/ ١٦٦) منه.

(٥) المواقف (٣٢٢).

الأول: أن الصواب في تعريف الظلم أنه وضع الشيء في غير موضعه -كما تقدم بيانه- لا ما ذكروا، وحصرهم للظلم في التصرف في ملك الغير أو مخالفة الآمر الواجب طاعته لا دليل عليه من كتاب ولا سنة ولا لغة، بل قولهم مردود بالكتاب والسنة واللغة.

الثاني: أن دعوى امتناع الظلم منه سبحانه غير صحيحة، بل الظلم ممكن إلا أن الله تنزَّه عنه، وقد تقدم رد هذه الدعوى[1].

الثالث: أن مذهب الأشاعرة في هذه المسألة مبني على مذهبهم الباطل في التحسين والتقبيح، وأن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع ولا مدخل للعقل في ذلك، فعندهم لو أمر الشارع بالزنا والكفر لحسن ذلك، ولو نهى عن التوحيد والعفة لحسن ذلك لأمر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وعلى مذهبهم الباطل في نفي الحكمة والتعليل، وسيأتي بيان ضلالهم في هذين البابين، وما بُني على باطل فهو باطل.

الرابع: أن التصرف في ملك الغير وكذا مخالفة الآمر الذي تجب طاعته ليس بظلم دائمًا، بل قد يكون هو العدل، وهذا بيِّن، ويدل للأول: ما جاء في الشرع من الحجر على مال السفيه؛ فإنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه وليس ظلمًا باتفاق العقلاء بل عدل ومنفعة.

ويدل للثاني: حديث علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: بعث رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَسَلَّمَ سرية واستعمل عليهم رجلًا من الأنصار، وأمرهم أن يسمعوا له ويطيعوا، فأغضبوه في شيء فقال: اجمعوا لي حطبًا فجمعوا له، ثم قال أوقدوا نارًا فأوقدوا، ثم قال ألم يأمركم رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَسَلَّمَ أن تسمعوا لي وتطيعوا؟ قالوا: بلى، قال: فادخلوها، قال: فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا: إنما فررنا إلى رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَسَلَّمَ من النار، فكانوا كذلك وسكن غضبه وطفئت النار، فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَسَلَّمَ فقال: (**لو دخلوها ما**

(١) انظر ما تقدم ص (٣١٧) وما بعدها.

خرجوا منها؛ إنما الطاعة في المعروف)[1]، فقد بيَّن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ وجوب الخروج عن الطاعة إذا كانت في غير المعروف.

ولا مجال للأشعرية بأن ينازعوا بأن هذه الأحكام ثبتت في الشرع، لأن الأول ممدوح عقلًا قبل ورود الشرع لتضمنه حفظ مال السفيه، والثاني كان فعل الصحابة فيه صائبًا قبل ورود الشرع، بدليل استدلالهم بالعقل، ثم جاء إقرار النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ لهم.

فهذان دليلان ومثالان على أن التصرف في ملك الغير ومخالفة الآمر قد يكونان عدلًا لا ظلمًا.

وذهبت **القدرية المعتزلة** إلى أن الظلم مقدور لله تعالى، إلا أنهم جعلوا الظلم الذي حرمه الله وتنزه عنه نظير الظلم من الآدميين بعضهم لبعض، إذ هم مشبهة في الأفعال.

وإنما كان الله سبحانه منزَّهًا عن الظلم عندهم لأن الظلم غير مراد له سبحانه، فهو -عندهم- لم يرد وجود شيء من الذنوب لا الكفر ولا الفسوق ولا العصيان ولا خلقه، بل العباد أحدثوا ذلك بغير مشيئته، فلما أحدثوا هذه المعاصي استحقوا العقوبة عليها، فعقوبتهم عندئذٍ ليست ظلمًا.

فالإحداث ليس فعله، والعقوبة عليه عدل، ليست بظلم.

وفرَّعوا على هذا أيضًا إنكار هداية الرب سبحانه لخلقه وإضلالهم، لأنه عندهم إذا أمر العبد ولم يعنه بجميع ما يقدر عليه من وجوه الإعانة كان ظالمًا له، وكذلك إذا اختص بعض عباده بالإعانة دون بعض كان ظالمًا.

---

(١) رواه البخاري: كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية (٩/ ٦٣) ح (٧١٤٥)، ومسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية (٣/ ١٤٦٩) ح (١٨٤٠).

قال القاضي عبد الجبار:«اعلم أن الظلم كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ولا استحقاق ولا الظن، للوجهين المتقدمين، ولا يكون في الحكم كأنه من جهة المضرور به، ولا يكون في الحكم من جهة غير فاعل الضرر»(١).

فشروط الظلم عندهم:

١) أن يكون ضررًا لا نفع فيه ولا دفع ضرر؛ إذ لا يكون ظالمـًا من كلف أجيرًا بعمل مضر به في مقابل أجرة يحصل له بها نفع معلوم.

ولا يكون ظالمـًا من أضر بأحد مضرة لدفع مضرة أكبر منها، كما يقطع الطبيب اليد المتآكلة إبقاء لحياة المريض.

٢) أن يكون ضررًا غير مستحق، إذ لا يكون ظالمـًا من أضرَّ بعقوبة من يستحق هذه العقوبة، كذم الفاسق والكاذب، فإنهما مستحقان للذم.

٣) أن يكون الضرر ليس من جهة المضرور به، إذ ليس بظالم من دفع صائلًا بضربه والإضرار به، لأنه ضرر من جهة المضرور به.

وهذ الشرط يمكن دخوله فيما تقدم، إذ المدفوع مستحق لأن يدفع ضره.

٤) أن يكون الضرر من جهة غير فاعل الضرر، فلو أن الله سبحانه أمات صبيًا ألقي به في النار لا يكون ظالمًا له، لأن هذه الإماتة كأنها في هذا الحكم من غير جهة الله سبحانه.

وعرفَّه القاضي عبد الجبَّار أيضًا مقابلًا له بضده: «وقد عُلم أن الظلم هو ما يفعله بغيره من المضار القبيحة، فيجب أن يكون العدل ما يفعله الفاعل بغيره من المضار الحسنة وما يجري مجراها»(٢).

---

(١) شرح الأصول الخمسة (٣٤٥).

(٢) المغني للقاضي عبد الجبار (٦/ ٥٠).

ولا فرق في هذا بين أن يكون النفع ودفع الضر ظنيًّا أو معلومًا(١).

وهذا المعنى هو المقصود في حق الله عندهم، فالقاضي يعرف العدل في حق الله فيقول: «ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم؛ فالمراد به أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة»(٢).

وقال أيضًا: «وأما في الاصطلاح، فإذا قيل إنه تعالى عدل؛ فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخلُّ بما هو واجب عليه»(٣).

وقولهم ما يفعله الفاعل بغيره مبني على قولهم في الحكمة وأنها راجعة إلى المخلوق ولا يعود لله منها وصف، إذ ما يفعله الفاعل بنفسه لا يوصف بكونه عدلًا ولا ظلمًا، قال القاضي عبد الجبار: «فصل في بيان وصف الفعل بأنه عدل وحكمة وما يتصل بذلك.

اعلم أن الذي يختص بهذه الصفة من الأفعال كل فعل فعله لينتفع المفعول به على وجه يحسن أو يضرّ به، وأما ما يفعله الفاعل منا بنفسه لمنفعة أو دفع مضرة فإنه لا يوصف بذلك»(٤).

فمما تقدم يظهر أن المعتزلة أحسنوا في إثبات قدرة الرب على الظلم، ولكنهم أخطؤوا في مسألتين:

الأولى: في حقيقة الظلم، فإنهم عرفوه بناءً على تشبيه أفعال الله بأفعال الخلق، وأنه يحسن منه ما يحسن منهم، ويقبح منه ما يقبح منهم.

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (٣٤٥-٣٤٦).

(٢) المصدر السابق (٣٠١).

(٣) المصدر السابق (١٣٢)، وانظر: (١٣٣) منه.

(٤) المغني للقاضي عبد الجبار (٦/ ٤٨).

الثانية: جعلهم هذا دليلًا وحاملًا على إنكار خلق الله سبحانه لأفعال العباد، لأنه -بزعمهم- إذا كان خالقًا لها ثم عذبهم على القبيح منها فهو ظالم، وفي ذلك يقول القاضي: «وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقًا لأفعال العباد: هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقًا لها لوجب أن يكون ظالمًا جائرًا، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا»(١).

ولا شك في بطلان ما ذهبوا إليه في المسألتين، أما الثانية؛ فلأنه لا يلزم من كون الله خالقًا لأفعال العباد أن يكونوا غير فاعلين لها، أو أن يكونوا مجبورين عليها، بل للعبد قدرة ومشيئة على فعله والله خالقه وخالق قدرته ومشيئته وفعله، وسيأتي في مبحثي خلق الأفعال الرد عليهم في هذا.

ومما يُردُّ عليهم به: أن الإجماع منعقد على أن الله قد خلق لهم الاستطاعة التي وقع بها منهم الظلم والكذب والجور مع علمه أنهم يظلمون بها، فيلزم على مذهبكم هذا أن يسمى بذلك ظالمـًا ومعينًا على الظلم(٢).

ومما يُردُّ به عليهم أيضًا: أنه إن كان بخلقه الظلم يسمى ظالمـًا فينبغي أن يكون بخلقه حركة الاضطرار يسمى متحركًا، وبخلقه السقم سقيمًا، وهكذا(٣).

وأما المسألة الأولى، فمن وجوه:

الأول: أن الله سبحانه كما أنه ليس كمثله شيء في ذاته؛ فليس له مثل في أفعاله، فتشبيه أفعاله بأفعال خلقه باطل.

---

(١) شرح الأصول الخمسة (٣٤٥).

(٢) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (١/ ١٨٧).

(٣) انظر: المصدر السابق.

الثاني: أن الله سبحانه ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾[الأنبياء: ٢٣].

الثالث: أن تنزه الرب سبحانه عن الظلم من كماله سبحانه، ومن تفضله على خلقه لا أن أحدًا يوجب عليه ذلك.

الرابع: أن الله سبحانه موصوف بالحكمة، والحكيم والحكم من أسمائه، وكل أفعاله منوطة بالحكمة، وما يقع في الوجود من شرور فقد تضمنت من الحكم ما يجعل وجودها خيرًا من عدمها.

ولذلك فإن المعتزلة -كما سيأتي- لما كانوا يرون أنه لا يعود من أفعال الله تعالى إليه وصف وإنما إلى الخلق فقط، فإنهم أوجبوا على الله سبحانه العوض على الآلام التي لا تتضمن حكمة تعود على المتألم كإيلام الأطفال؛ هروبًا من الظلم، وقالوا: العوض عليها يخرجها عن أن تكون ظلمًا بالنسبة لهم[1].

وقد تقدم في المطلب الأول أن الظلم المنفي عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ليس هو الظلم المنفي عن الخلق، وأن إثابة المطيع فضل منه سبحانه وليس هو من قبيل المعاوضة، لأن أعمال بني آدم ليست عوضًا لثواب الله سبحانه.

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (٤٩٤)، والانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٤٨٧).

المبحث الرابع

«قدر الله -الذي هو فعله- لا شَرَّ فيه بوجه من الوجوه»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الرابع: «قدر الله -الذي هو فعله- لا شَرَّ فيه بوجه من الوجوه».

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن الرب لا يفعل سيئة قط، بل فعله كله حسن وحسنات، وفعله كله خير ... فإنه لا يخلق شرًّا محضًا، بل كل ما يخلقه ففيه حكمة هو باعتبارها خير، ولكن قد يكون فيه شر لبعض الناس وهو شر جزئي إضافي، فأما شر كلي، أو شر مطلق؛ فالرب منزه عنه، وهذا هو الشر الذي ليس إليه»(١).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن أفعاله خيرٌ كلَّها وعدل ومصلحة وحكمة، لا شرَّ فيها بوجه من الوجوه»(٢).

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإنما يقع الشر في مفعولاته ومخلوقاته، لا في فعله سبحانه»(٣).

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الشر لا يضاف إليه سبحانه بوجه؛ لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ولا في أسمائه ... بل الشر في مفعولاته ومخلوقاته»(٤).

وقال ابن الوزير: «وهي [أي الحكمة] شاهدة لقول أهل المعقولات، أنه لا يكون في مخلوقات الله تعالى ما هو شر محض من جميع الوجوه، لأن ما كان كذلك لم يمكن تجويز أنه خير ولا أن فيه خيرًا»(٥).

---

(١) مجموع الفتاوى (١٤/ ٢٦٦).

(٢) شفاء العليل (٢/ ٧٣٦).

(٣) جلاء الأفهام (٣٤٩).

(٤) حادي الأرواح (٢/ ٧٧٠)، وانظر: شفاء العليل (٢/ ٧٣٧).

(٥) إيثار الحق (٢١٠).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

دل على هذه القاعدة الكتاب والسنة.

أما الكتاب؛ قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾[النساء: ٧٩].

فالحسنة -كما سيأتي-: الخير وأسبابه، والسيئة الشر وأسبابه، فأضاف الخير إليه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وأضاف الشر إلى نفس الإنسان.

وكذلك ما جاء من نفي بعض أفراد الشر، كالظلم وإرادة العسر بالعباد ونحو ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وأما السنة؛ ففيها التصريح بنفي الشر عنه جملةً، كما في حديث علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في دعاء الاستفتاح، وفيه قوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(لبيك وسعديك، والخير كله في يديك، والشر ليس إليك)**(١).

ومثله حديث حذيفة بن اليمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا قال: «يُجمع الناس في صعيد واحد، ينفذهم البصر ويسمعهم الداعي، فينادي منادٍ: يا محمد -على رؤوس الأولين والآخرين- فيقول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(لبيك وسعديك، والخير بيديك، والشر ليس إليك، والمهدي من هديت، تباركت ربنا وتعاليت)**، قال حذيفة: فذلك المقام المحمود»(٢).

---

(١) رواه مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه (١/ ٥٣٤) ح (٧٧١).

(٢) رواه النسائي في الكبرى (١٠/ ١٥٣) ح (١١٢٣٠)، وابن أبي شيبة (١٢/ ٢٧٣) ح (٣٥٨٠٧)، والحاكم (٢/ ٣٦٣)، من طريق أبي إسحاق السبيعي، عن صلة بن زفر، عن حذيفة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ به، وفيه علتان: عنعنة أبي إسحاق واختلاطه، وكلتاهما مدفوعتان برواية النسائي، فقد صرح أبو =

وكل نص في الكتاب والسنة فيه تسبيح الله؛ فهو دليل على نفي الشر عنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، لأن (سبحان الله): كلمة يُنَزَّه الله بها عن السوء، كما جاء عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا، وميمون بن مهران رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1].

=

إسحاق فيها بالسماع فأمن تدليسه، وهي عنده من رواية شعبة عنه، فأُمن اختلاطه لأن شعبة سمع منه قبل الاختلاط، فالحديث صحيح، وصححه الحاكم، والحافظ في الفتح (٨/ ٣٩٩)، والألباني في ظلال الجنة ح (٧٨٩).

(١) رواهما ابن أبي حاتم (١/ ٨١).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

هذه القاعدة من القواعد العظيمة في باب القدر، ولها ارتباط بكل مسائل الاعتقاد.

وقبل الشروع في بيانها يحسن البدء بمقدمة مشتملة على خمس مسائل:

الأولى: اتصاف الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بصفات الكمال، وتنزهه عن كل نقص.

الثانية: الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل دون غيره.

الثالثة: عموم خلق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لكل شيء.

الرابعة: أن هناك فرقًا بين الفعل والمفعول.

الخامسة: أن هناك فرقًا بين فعل وأفعل.

أما المسألة الأولى: فسبق طرقها مرارًا، فأغنى عن إطالة الكلام فيها، وحاصلها أن الأدلة -من الكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة والحس وسائر أنواع الدلالات الصحيحة- دلت على اتصاف الله عَزَّوَجَلَّ بالكمال وتنزهه عن النقص.

ويتفرع عن هذه القاعدة الكلية قواعد وفروع كثيرة جدًا، بل لو قيل إن هذه القاعدة قد انتظمت مسائل الاعتقاد كلها لما بعُد، لأن الاعتقاد كله مرجعه إلى الإيمان بالله، والإيمان بالله قول وعمل، وإن شئت قل: علم وعمل، فالعلم بالله لا يكون إلا بالعلم بأسمائه وصفاته، والعمل لا يكون إلا بمعرفة المعبود ومعرفة مراده، فعاد أمر الاعتقاد، بل أمر الدين كله إلى معرفة أسماء الله وصفاته.

وأما علاقتها بهذا المبحث أن وصف الشر وصف نقص مطلقًا، فوجب تنزيه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عنه، وصفًا وتسميةً وفعلًا، مع إثبات كمال ضده له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهو مسمى الخير من إحسان ورحمة وحكمة وكرم ونحوها.

بل إذا تأمل المتأمل يرى أن جميع صفات النقص مرجعها إلى الشر، وجميع صفات الكمال مرجعها إلى ضده، لذا فقد جمع النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بينهما في قوله: (**والخير بيديك،**

والشر ليس إليك)[(١)].

وأما المسألة الثانية: فهي من القواعد المهمة جدًّا في باب الصفات، ولها تعلق بمسائل كثيرة في شتى أبواب الاعتقاد، لأن باب الأسماء والصفات ينتظم جميع أبواب الدين.

والمراد بهذه القاعدة أن الله ﷻ إنما يوصف بما قام به لا بما خلقه في غيره، فإذا خلق سبحانه في غيره حركة أو لونًا أو كلامًا؛ لم يكن هو المتصف بأحكام هذه الصفات، فلا يوصف بأنه هو المتحرك بها، أو المتلون أو المتكلم به.

فالمحل الذي قامت به الصفة هو الذي يأخذ حكمها، ويشتق له منها اسم، لا غيره.

وقد جعل شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذه القاعدة في أربع مسائل فقال: «وهنا أربع مسائل: مسألتان عقليتان، ومسألتان سمعيتان لغويتان:

الأولى: أن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها إلى ذلك المحل ...

الثانية: أن حكمها لا يعود على غير ذلك المحل، فلا يكون عالما بعلم يقوم بغيره ...

وهاتان عقليتان.

الثالثة: أنه يشتق لذلك المحل من تلك الصفة اسم -إذا كانت تلك الصفة مما يشتق لمحلها منها اسم- ...

الرابعة: أنه لا يشتق الاسم لمحل لم يقم به تلك الصفة ...»[(٢)].

وعلاقة هذه القاعدة بهذا المبحث أن الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ إذا خلق الشر في محل ما؛ قام وصف الشر بذلك المحل لا به ﷻ، فلا يوصف سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ -بسبب ذلك- بالشر، لا في

(١) تقدم تخريجه ص (٣٢٦).

(٢) شرح الأصبهانية (٤٨٤)، وانظر (٢٠) منه، ومجموع الفتاوى (٦/ ٣١٥) و(١٢/ ٢٧٣)، ودرء التعارض (١٠/ ٥٨)، وبدائع الفوائد (١/ ٢٩٢).

صفاته ولا في أفعاله، كما أن اسم الشر يتسمى به ذلك المحل دون الله ﷻ.

وأما المسألة الثالثة: فالأصل فيها قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[الزمر: ٦٢]، وقد تقدم الكلام على مرتبة الخلق -على وجه الإجمال- مع الأدلة عليها[١].

والمقصود من إيرادها هنا بيان أن الشر داخل في عموم الأشياء التي خلقها الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، وأن انتفاء إضافته إليه ﷻ وصفًا وتسمية وفعلًا لا ينافي إضافته إليه خلقًا وتكوينًا، مع التنبه على أن المراد بالشر هنا: الجزئي الإضافي لا الكلي المحض -كما سيأتي بيانه-.

ومع التنبه كذلك على أنه لا يضاف إليه سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ خلقًا من باب الأدب معه؛ فلا يقال: خالق القردة والخنازير والكلاب، ولا خالق المعاصي والآثام ونحو ذلك، وإن كان الجميع مخلوقًا له سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ[٢].

ومن هذا الباب أيضًا عدم إضافة الأشياء الحقيرة إليه -وإن كانت ليست شرًّا في نفسها- كالهوام والدواب.

وبالجملة؛ فإن الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ إنما يثنى عليه ويتمدح بأن يضاف إليه محاسن الأمور دون مساوئها، وعظائمها دون محقراتها[٣].

وأما المسألة الرابعة: فالمقصود منها أن أئمة السنة وجمهور الأمة يثبتون الفرق بين فعل الفاعل ومفعوله المنفصل، فالفعل هو إحداث الشيء والمفعول هو الحدث، وكل شيء

---

(١) انظر ما تقدم ص (١٠٣ و٨٨-٨٩).

(٢) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٣٤٧-٣٤٨)، وشرح صحيح مسلم للنووي (٢/ ٢٩٨-٢٩٩).

(٣) انظر: القضاء والقدر للبيهقي (٢/ ٦٦١-٦٦٢).

سوى الله بقضائه فهو مفعول[1]، ففعله يقوم به ويتصف بما تضمنه من معنى، وأما مفعوله المنفصل فلا يتصف به، وهذا مطَّرد في حق الخالق وفي حق المخلوق، فالصلاة من العبد -على سبيل المثال- تطلق على شيئين: على فعله القائم به، الذي يسمى بسببه بالمصلي، وهو قيامه وركوعه وسجوده وجلوسه ونحو ذلك، وتطلق على المفعول المنفصل، وهي الصلاة التي وجدت بفعله، وهذه المسألة مرتبطة بمسألة أفعال العباد، وستأتي هناك إن شاء الله.

وكذا الأمر في حق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ -وهي المسألة المرادة هنا-؛ فرق ما بين فعله ﷻ ومفعوله المنفصل، فأفعال العباد هي كغيرها من المحدثات مخلوقة مفعولة لله ﷻ، وليست هي فعل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، كما أن ذوات العباد مخلوقة مفعولة له ﷻ وليست هي نفس فعله.

ومن ذلك الشرور والآلام والمعاصي ونحوها؛ فالذي لله ﷻ من ذلك العلم والكتابة والمشيئة والخلق، وأما المعلوم المكتوب المشيء المخلوق من هذه الشرور؛ فليس إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فلا يوصف به.

وأما المسألة الخامسة: فالمقصود منها أن أهل السنة يثبتون الفرق كذلك بين فعل وأفعل، فالفعل هو الذي يقوم بالفاعل، ويشتق له منه اسم وصفة، وأما الإفعال فلا يقوم به، وإنما يقوم بمن جعله فاعلًا له.

وذلك أن الله ﷻ فاعل غير منفعل، والعبد فاعل منفعل، إما انفعالًا محضًا فيما ليس له فيه اختيار كارتعاشه ومرضه وموته، وإما انفعالًا غير محض وذلك فيما له فيه اختيار، إذ أن فاعليته -هذه- لا تخرجه عن كونه منفعلًا، لأنه فيها منفعل للرب الذي لا ينفعل.

فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أَفْعَلَ، والعبد فَعَلَ، فهو الذي أضل العبد والعبد ضل، وهو الذي

(١) انظر: خلق أفعال العباد (٢/ ٢٩٧-٣٠٠)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى (٨/ ٤٦٨-٤٦٩)، و(٢/ ١١٩-١٢٠)، ومنهاج السنة (٢/ ٢٩٨)، وشفاء العليل (١/ ٣٩٠).

جعله كافرًا والعبد كفر، وهو الذي جعله مصليًا والعبد صلى، وهكذا في كل أفعال العباد من خير وشر(١).

فلا يلزم من جعل الله ﷻ للعبد فاعلًا للشرور أن يقوم به وصف الشر، بل إنما يقوم بمن فعله وهو العبد(٢).

وهذه القاعدة تتضمن مسألتين:

الأولى: معنى الشر، وأنواعه.

مادة (شَـرّ) في اللغة أصل صحيح يدل على الانتشار والتطاير، ومن ذلك الشر خلاف الخير، وهو السوء، سمي بذلك لانتشاره وكثرته، ومنه الشَّرر: وهو ما تطاير من النار، واحدته: شَرَرَة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا تَرْمِى بِشَرَرٍ كَٱلْقَصْرِ﴾ [المرسلات: ٣٢].

وشرشر الشيء إذا شققه وقطعه، وشرَّ يشر: زاد شره، وشرَّ إنسانًا: إذا عابه، وشرَّره في الناس: شهره فيهم(٣).

والشر في لسان الشارع هو خلاف الخير، وهو نوعان(٤):

الأول: **الشر المحض،** ويقال: الكلي والمطلق، وهو ما خلا عن كل مصلحة وحكمة ورحمة، بل ليس فيه إلا السوء والضرر والمشقة، وهذا لم يخلقه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وليس له وجود.

الثاني: **الشر الجزئي،** ويقال: النسبي والإضافي، وهو ما اشتمل -مع ما فيه من سوء- على مصالح وحكم، فهو شر من وجه دون وجه.

---

(١) انظر: شفاء العليل (١/ ٣٩٩).

(٢) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٤٣٧-٤٣٨).

(٣) انظر: تهذيب اللغة (١١/ ٢٧٢)، ومقاييس اللغة (٣/ ١٨٠) مادة: (شرّ).

(٤) انظر: شفاء العليل (٢/ ٥١٥)، ومجموع الفتاوى (١٤/ ٢٦٦).

المسألة الثانية: الشر بنوعيه منتف عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فعلًا ووصفًا وتسميةً.

المقصود بنفي الشر عن الله ﷻ نفي الوصف والإضافة، لا نفي الخلق، فإن كل ما سوى الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مخلوق، وهو سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ الذي خلقه وأوجده من العدم، ومن ذلك الشر.

كما أن المقصود بالشر المنفي هو الشر الجزئي لا الكلي، إذ أن الشر الكلي لا وجود له أصلًا، ولا هو داخل فيما خلقه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ويدل على ذلك أمور:

الأول: أنه لا حكمة فيه ولا مصلحة ولا رحمة لأحد، وما كان كذلك يستحيل أن يفعله الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لكمال عدله ورحمته وحكمته، واتصافه بصفات الكمال.

الثاني: أنه مناف لحمد الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وكونه أحق ما قال العبد، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُٱللَّهُ: «وإذا قيل: يخلق ما هو شر محض، لم يكن هذا موجبًا لمحبة العباد له وحمدهم، بل العكس»[(١)].

الثالث: أن الشر المحض عدم محض، والعدم لا يضاف إلى الله تعالى، لأنه ليس شيئًا ولا حقيقة له[(٢)]، يوضحه:

الرابع: أن الواقع يشهد بانتفائه، فليس في الوجود ما هو شر لكل المخلوقات، بحيث يكون شرًّا مطلقًا عامًّا، بل يكون شرًّا في حق من تألم به فحسب، وقد يكون نفس تألم هذا خيرًا لغيره[(٣)].

فإذا تبين أن الشر المحض لا وجود له ولا حقيقة؛ علم امتناع إضافته إلى الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

وأما الشر الجزئي الإضافي فواقع، وهو داخل في عموم ما خلقه الله ﷻ، والمقصود هنا

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٢٠٧ و٢١٣).

(٢) انظر: المصدر السابق (٨/ ٢١٣)، (١٤/ ٢٠).

(٣) انظر: المصدر السابق (١٤/ ٢٠-٢١).

الكلام عن انتفائه عن فعل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ووقوعه في مفعولاته[١].

وقد جمع النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بين نفي نسبة الشر إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وبين إثبات ضده، وذلك في قوله: (**الخير بيديك، والشر ليس إليك**)[٢].

ومعنى: (**الشر ليس إليك**): أي لا يضاف إليك بوجه لا في ذاتك، ولا في أسمائك، ولا في صفاتك، ولا في أفعالك.

أما انتفاؤه في ذاته: فلأن ذاته أكمل الذوات، ولها الكمال المطلق من جميع الوجوه.

وأما انتفاؤه في أسمائه: فلأن أسماءه كلها حسنى، ليس فيها اسم سوى ذلك.

وأما انتفاؤه في صفاته: فلأن صفاته كلها صفات كمال ويحمد عليها ويثنى عليه بها.

وأما انتفاؤه في أفعاله: فلأن أفعاله كلها خير ورحمة وعدل وحكمة، لا شَرَّ فيها بوجه ما[٣]، بل الشر إنما صار شرًّا لانقطاع نسبته وإضافته إلى الله ﷻ، فلو أضيف إليه لم يكن شرًّا[٤].

وقد فسر النضر بن شميل هذا الحديث فقال: «والشر ليس إليك، تفسيره: والشر لا يُتقرب به إليك»[٥]، وهو تفسير ابن خزيمة[٦]، وابن حبان[٧] رحم الله الجميع، وهو يرجع

(١) وأما الكلام على الحكمة من خلقه فسيأتي في المبحث القادم إن شاء الله.

(٢) تقدم تخريجه ص (٣٢٦).

(٣) انظر: حادي الأرواح (٢/ ٧٧٠)، وبدائع الفوائد (٢/ ٧١٨-٧١٩).

(٤) انظر: شفاء العليل (٢/ ٥١١).

(٥) رواه الطحاوي في المشكل (٤/ ٢٢٢)، والبيهقي: كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة بعد التكبير (٢/ ٣٣).

(٦) انظر: صحيح ابن خزيمة (١/ ٢٣٦)

(٧) انظر: صحيح ابن حبان (٥/ ٧٣).

إلى تفسير الشر بالأعمال المنهي عنها لا بالمخلوق.

وهذا المعنى خطَّأه ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(١)]، ووجه الخطأ -فيما ظهر لي- هو قصر تفسيره على هذا، وإلا فتفسير النضر داخل في عموم المعنى، فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لكماله في ذاته وصفاته وأفعاله لا يقبل إلا خيرًا، ولا يقبل ضده، وهذا كقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(إن الله طيب لا يقبل إلا طيبًا)**[(٢)].

ومما يبين أن الشر لا يضاف إلى الله ﷻ: اتصاف الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بصفات الكمال، كما تقدم التنبيه عليه.

ومما يبين ذلك أيضًا: تسمي الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بما يدل على تنزهه عن الشر، وقد مضى في المبحث الماضي شيء من ذلك، فأغنى عن إعادته هنا[(٣)].

ومما يبينه أيضًا: أن هذا الشر الواقع في المفعولات راجع -في حقيقة الأمر- إلى العدم؛ عدم الخير وأسبابه، وهذه هي جهة الشر فيه، وأما وجوده المحض فلا شَرَّ فيه.

فالنفوس الشريرة وجودها -من حيث هو- خير، وإنما حصل لها الشر بقطع مادة الخير عنها، فإنها خلقت متحركة، فإذا أمدت بالخير وأسبابه تحركت إليه، وإذا قطع عنها هذا الإمداد تحركت بطبعها إلى الشر، فحركتها كوجودها -من حيث هو- خير لا شر.

وذلك أن الخير وأسبابه ثلاثة: إيجاد، وإعداد وإمداد، وكلها إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فإذا لم يوجد الشيء فهو باق على العدم وهو ليس بشيء حتى يكون خيرًا أو شرًّا، فإذا وُجد وأُعِد وأُمِد كان خيرًا لا شر فيه، وإذا قطع عنه الإعداد والإمداد بعد وجوده حصل فيه الشر

---

(١) انظر: بدائع الفوائد (٢/ ٧٢٤)، وحادي الأرواح (٢/ ٧٧٠).

(٢) رواه مسلم: كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيته (٢/ ٧٠٣) ح (١٠١٥).

(٣) انظر ما تقدم ص (٣١٢-٣١٣).

الذي سببه هذا العدم الذي ليس إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وإنما إليه ضده[(١)].

فإذا تبين أن الشر راجع إلى العدم، ظهر انتفاء إضافته إلى الله عَزَّ وَجَلَّ.

ثم هذا الشر الحاصل لعدم الخير وأسبابه ليس شرًّا محضًا، بل هو نسبي إضافي، فهو شر للمحل الذي حصل فيه دون غيره، وإن كان خيرًا له من وجه آخر كذلك، وهذا الخير هو محل حكمة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فيه.

فالشر له وجهان: وجهٌ نسبته إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خلقًا ومشيئة، فهو من هذا الوجه خير لما تضمنه من الحكم البالغة التي اقتضت وجوده.

ووجهٌ نسبته إلى من هو شر في حقه، وإن كان خيرًا له من وجه آخر[(٢)].

مثال ذلك: الشر الذي حصل للقاتل بالقصاص هو شر له من حيث إزهاق روحه، وإعدام حياته، وهو خير له من وجه آخر، إذ فيه تكفير ذنبه، وهو خير كذلك لعموم الناس إذ فيه إظهار لدين الله عَزَّ وَجَلَّ وإقامة لشرائعه، وانتشار للأمن وحفظ للدماء.

ومما يبين أن الشر لا يضاف إلى الله عَزَّ وَجَلَّ أيضًا: أنه لم يُضَف في كلام الله ولا كلام رسوله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى الله، وإنما ورد على أحد وجوه ثلاثة[(٣)]:

الأول: أن يدخل في عموم المخلوقات، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾[الزمر: ٦٢]، وهذا يتضمن إثبات قدرة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عليه ومشيئته وخلقه له.

الثاني: أن يضاف إلى السبب الفاعل، ومثاله قوله تعالى: ﴿ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ﴾ [الفلق: ٢]، وقوله تعالى: ﴿فَأَرَدتُّ أَنۡ أَعِيبَهَا﴾[الكهف: ٧٩]، وقوله تعالى: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمۡنَآ أَنفُسَنَا ﴾[الأعراف: ٢٣].

---

(١) انظر: مدارج السالكين (٢/ ٢٠٠).

(٢) انظر: بدائع الفوائد (٢/ ٧١٩).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٩٤)، وشفاء العليل (٢/ ٧٣٧-٧٣٨).

الثالث: أن يُحذف فاعله، ومثاله قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّا لَا نَدْرِىٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ﴾ [الجن: ١٠]، فجمع سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بين عدم إضافة الشر إليه وبين إضافة الخير إليه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وهذا كقول الخضر: ﴿ فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا ﴾ [الكهف: ٨٢] مع قوله: ﴿ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا ﴾ [الكهف: ٧٩]، فأضاف إعابتها -وهو شر إضافي- إلى نفسه، وأضاف الخير من بلوغ الأشد واستخراج الكنز إلى الله عَزَّوَجَلَّ.

وأوضح منه قوله تعالى: ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ﴾ [النساء: ٧٩]، فأضاف الحسنة إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إذ هو المنعم بها من كل وجه، وأضاف السيئة إلى العبد إذ هو المتسبب فيها والفاعل لها، وبه قامت.

وقد فُسرت الحسنة والسيئة في هذه الآية بتفسيرات كلها ترجع إلى معنى واحد[1]، فقيل: الحسنة: السراء، والسيئة: الضراء، قاله أبو العالية.

وقيل الحسنة: ما أصاب من الغنيمة والفتح، والسيئة: ما أصابه يوم أحد، وهو مروي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا والضحاك.

وقيل: الحسنة: النعم، والسيئة: المصائب، قاله قتادة.

وقيل: الحسنة: تنتج خيولهم وأنعامهم ومواشيهم وتحسن حالهم، وتلد نساؤهم الغلمان، والسيئة: الجدب والضرر في أموالهم، قاله السدي.

والمعنى الذي ترجع إليه هذه الأقوال أن الحسنة: الخير وأسبابه، والسيئة: الشر وأسبابه.

فالخير وأسبابه من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وإليه، فعلًا ووصفًا، والشر وأسبابه من نفس

---

(١) رواها ابن أبي حاتم (٣/ ١٠٠٨-١٠٠٩).

الإنسان وبذنوبه، وهو من الله خلقًا وتقديرًا، وليس إليه وصفًا وفعلًا.

فالحاصل أن الشر لا يضاف إلى الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، وإنما هو واقع في مفعولاته المنفصلة، وهو مع ذلك شر جزئي إضافي، وأما الشر الكلي فلا وجود له أصلًا، والله أعلم.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

لم يخالف في تنزه قضاء الرب سبحانه عن الشر أحد من المنتسبين إلى الإسلام، إلا ما نسب إلى الجهم بن صفوان، من أن الله سبحانه يخلق الشر المحض الذي لا خير فيه ولا مصلحة لأحد، وقد عزى هذا القول إليه الإمامان: شيخ الإسلام وابن القيم رَحِمَهُمَاٱللَّهُ[(١)].

وهذا قول باطل مجانب لأصول الإسلام القاضية بتنزه الرب سبحانه عن النقص واتصافه بالكمال.

وأما سائر الفرق المنتسبة إلى الإسلام فعلى القول بتنزيه الرب سبحانه عن أن يكون في قضائه شر، والخلاف مع طائفتين:

الأولى: المعتزلة، فقد ذهبوا إلى أن الشرور الواقعة في العالم قسمان:

- الشرور المتعلقة بأفعال العباد وما تولد منها، فهذه عندهم غير مخلوقة لله سبحانه، فليست مما يدخل في القضاء الإلهي أصلًا.

- الشرور التي لا تعلق لها بأفعال العباد كالأمراض والآلام والسموم وإبليس ونحوها؛ فهذه كلها عندهم حسنة لما فيها من اللطف المصلحة العاجلة والآجلة، وإنما يقال فيها أنها سيئات وشرور مجازًا لا حقيقة[(٢)].

ولذا فقد عرفوا الخير بأنه النفع الحسن وما يؤدي إليه، والشر هو الضرر القبيح وما يؤدي إليه.

والضرر القبيح هو الضرر المحض الذي لا خير فيه ولا عاقبة حسنة، وأما الضرر الحسن فليس بشر، وإنما هو خير لما تضمنه من نفع عظيم وعواقب حميدة.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٤/ ٢٩٩)، وطريق الهجرتين (١/ ٣١٤).

(٢) انظر: طريق الهجرتين (١/ ٣١٤)، ومقالات الإسلاميين (١/ ٣١٢).

قال القاضي عبد الجبار مبينًا مذهب المعتزلة في هذا: «فإن قيل: أليس المعلوم على لسان الأمة أن الخير والشر من الله وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره؟ ولا شر أعظم من الكفر والمعاصي؛ فقولوا: إنهما من الله، وإلا خرجتم عن الإجماع .

قيل: إن الخير هو النفع الحسن وما يؤدي إليه، والشر هو الضرر القبيح وما يؤدي إليه في الأصل، ويجري على غيره مجازًا، ولذلك لا يقال في الضرر الحسن إنه شر، ولذلك لا نصف ما يفعله الله تعالى من العقاب في الآخرة ولا ما أمر به في الدنيا من الذم وإقامة الحدود وغيرها بأنه شر، وعلى هذا الوجه لا يوصف الله تعالى بأنه شرير، وإن أكثر من المضار الحسنة»(١) .

وقال أيضًا: «فأما قول القائل في الشر إنه بقضاء الله، فمتى أراد به الأمراض والفقر فهو مصيب بالإضافة، مخطئ في وصفه بأنه شر بالإطلاق، وإن أراد المعاصي من أفعال العباد فهو مصيب بأنه شر، مخطئ بالإضافة بالإطلاق»(٢) .

وفرَّعوا على تقريرهم هذا مذهبهم في العوض عن الآلام -على ما سيأتي بيانه-.

واستدلوا على ما ذهبوا إليه بقوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٨ - ٧٩]، فقالوا: المراد بالحسنة والسيئة الأولى: الخصب والرخاء والشدة والأمراض، وبالحسنة والسيئة الثانية: الطاعات والمعاصي(٣) .

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (١٧٨-١٧٩)، وانظر: المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) (٢٤١).

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (١٧٩).

(٣) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن (١٠٢)، والمختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) (٢٤٢).

فأحسن المعتزلة إذ قالوا بأن قضاء الرب سبحانه منزه عن الشر، لكنهم أساؤوا بأن أخرجوا الشرور المتعلقة بأفعال العباد عن قضائه وخلقه.

وما ذهب إليه المعتزلة باطل من وجوه:

الأول: أن هذا التفريق بالحكم بين الشرور الناتجة عن أفعال العباد، والشرور الأخرى غير صحيح، وليس عليه دليل، بل لا فرق في ذلك بين ما كان من أفعال العباد وغيرهم، يبينه:

الثاني: أن الأدلة الصحيحة الصريحة من الكتاب والسنة دلت على أن جميع أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه -كما سيأتي في موضعه-، فهي مشاركة لسائر الموجودات بأنها مخلوقة لله سبحانه، فكل ما سوى الله مخلوق.

الثالث: أن قولهم: إن الشرور والسيئات إنما يقال أنها شرور مجازًا لا حقيقة، إن أردوا به نفي كونها شرورًا في نفسها، وأنها لم تشتمل على صفات بها تكون شرًّا فهذا باطل، وإن أرادوا بها أنها ليست شرًّا محضًا بل هي -لما اشتملت عليه من مصالح ومنافع- خير؛ فهذا حق، وأصول المعتزلة في إثبات الحسن القبح العقليين تقضي أنهم أرادوا الثاني، ويدل عليه ما تقدم من قول عبد الجبار.

على أن للمعتزلة في نفي الشر عن قضاء الله سبحانه تفصيلات مخالفة للصواب، منها وجوب العوض عنها، وستأتي هذه المسألة في مبحث التحسين والتقبيح بعون الله سبحانه.

وأما ما استدلوا به من قول الله سبحانه: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾[النساء: ٧٨ - ٧٩]، فلا دليل لهم فيه من وجوه[1]:

أولًا: أن الله سبحانه فرق بين الحسنات والسيئات، وعندهم لا فرق بينهما، بل فعل

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٤/ ٢٤٦-٢٤٧).

العبد عندهم -حسنة كان أو سيئة- هو منه لا من الله .

ثانيًا: أنه سبحانه جعل الحسنات والسيئات كليهما من الله، فقال: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ وهم لا يقولون بذلك في الأعمال، وإنما في الجزاء.

ثالثًا: أن تفريقهم بين الحسنة والسيئة في قوله: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ﴾، والحسنة والسيئة في قوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ غير صحيح، ولا دليل عليه، بل تحكم محض، فهذه مثل هذه.

رابعًا: أن المراد بالحسنة والسيئة النعم والمصائب كما تقدم(١).

الثانية: الأشاعرة، فقد شارك الأشاعرة أهل الإسلام في نفي الشر عن قضاء الله سبحانه، لكنهم جعلوا كل ما في الوجود خير وأن الله لم يقدر شرًّا مطلقًا، والشر الموجود ليس ذاتيًّا.

قال الآمدي: «والوجود من حيث هو وجود خير محض لا شر فيه، وهو ما يقع مرادًا للباري تعالى، وأما الشر من حيث هو شر؛ فليس هو مستندًا إلا إلى اختلاف الأغراض، أو إلى قول الشارع افعل أو لا تفعل كما سنبينه، وذلك مما لا يوجب كونه شرًّا في نفسه»(٢).

وقال الجويني: «الآلام واللذات لا تقع مقدورة لغير الله تعالى، فإذا وقعت من فعل الله تعالى فهي منه حسن، سواء وقعت ابتداءً أو حدثت منه مسماة جزاء ... بل ما وقع منهما فهو من الله تعالى حسن، لا يعترض عليه في حكمه»(٣).

والخير عندهم في الوجود وكماله، والشر في العدم؛ عدم الوجود أو عدم كمال الوجود،

---

(١) انظر: ص (٣١٦).

(٢) غاية المرام (١٤١).

(٣) الإرشاد (٢٧٣).

فالوجود وكمال الوجود داخلان في القضاء لذاتهما، وأما الشر الذي هو نقص الوجود فهو داخل في القضاء لا بالذات بل بالعرض، وأما العدم المحض فهو شر محض.

يقول الشهرستاني: «الوجود خير كله من حيث هو وجود فكان [أي الله سبحانه] مريد الخير، وأما الشر فمن حيث هو موجود فقد شارك الخير، فهو من ذلك الوجه خير ومراد وعلى هذا لا يتحقق في الوجود شر محض، فهو تعالى مريد الوجود ومريد الخير، والعبد يريد الخير والشر.

وعن هذا قال الحكماء الشر داخل في القضا والإرادة بالعرض لا بالذات، وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول، فإن الشر عندهم إما عدم وجود أو عدم كمال الوجود، وإنما الداخل في القضا والإرادة بالقصد الأول هو الوجود وكمال الوجود»(١).

وهذا جار على قاعدتهم في الحسن والقبح، وأن الحسن ما حسنه الشارع، والقبيح ما قبحه، وأنه ليس للأشياء صفات في نفسها بها تحسن وتقبح.

ومذهبهم باطل من وجهين:

الأول: أن إنكارهم وجود الشرور أمر يكذبه واقع الأمر، فالأمراض والأسقام والقتل ونحوها هي شرور بالنظر إلى ذاتها باتفاق العقلاء، وإن كان شرها جزئيًّا وليس محضًا، فهي خير لما تضمنته من حكم ومصالح.

الثاني: أن القول بأن الوجود خير والعدم شر، لا يصح إطلاقه؛ لأن العدم لا شيء حتى يقال إنه خير أو شر، كما أن من الأشياء ما وجوده شر من عدمه وعدمه خير من وجوده(٢)، وهذا بالنظر إلى ذوات الأشياء، فكفر المؤمن وجوده شر من عدمه، وبعكسه

---

(١) نهاية الإقدام (٢٥٢-٢٥٣).

(٢) انظر: جامع الرسائل (١/ ١٣١)، وشفاء العليل (٢/ ٥١٤).

إيمان الكافر وجوده خير من عدمه، وأما بالنظر إلى ما يترتب على الحكمة في أفعال الله سبحانه: فكل ما يفعله فهو خير، وكل ما لم يفعله فليس بخير؛ إذ لو كان خيرًا لفعله، وهذا التفضيل باعتبار الخير الراجح والشر الراجح، إذ قد يترتب على وجود بعض أفراد الخير شر راجح، وقد يترتب على عدم بعض أفراد الشر ضرر راجح، وإلا فإن الأشياء في نفسها منقسمة إلى خير وشر.

ولما كان الأشاعرة ينفون الحكمة عن أفعال الرب سبحانه؛ فقد انسد عليهم هذا الباب، فصار قولهم إن الموجود خير والعدم شر، كما تقدم في كلامهم.

المبحث الخامس

«أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة لأجلها فعل»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الخامس: «أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة لأجلها فعل».

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والله عليم حكيم؛ ما خلقه وأمر به له فيه حكمة بالغة صادرة من علمه وحكمته وقدرته»(١).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قد دلت أدلة العقول الصحيحة، والفطر السليمة، على ما دل عليه القرآن والسنة، أنه سبحانه حكيم؛ لا يفعل شيئًا عبثًا، ولا لغير معنى ومصلحة وحكمة هي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل»(٢).

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقالوا [أي أهل السنة] إن له في كل ما خلقه وشرعه حكمة بالغة، ونعمة سابغة لأجلها خلق وأمر، ويستحق أن يثنى عليه ويحمد لأجلها»(٣).

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿ حَكِيمًا ﴾ أي: في جميع ما يقدره ويقضيه من الأمور التي يخلقها، وله الحكمة البالغة، والحجة الدامغة، والسلطان العظيم، والأمر القديم»(٤).

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٦٥).

(٢) شفاء العليل (٢/ ٥٣٧).

(٣) طريق الهجرتين (١/ ٣٢٢)، وانظر: (١/ ٢٤٣) منه، وحادي الأرواح (٢/ ٧٦١)، والفوائد (١٩٦)، ومفتاح دار السعادة (٢/ ٢٥٣)، ومدارج السالكين (١/ ١٢٥).

(٤) تفسير ابن كثير (٤/ ٣٣٦).

وقال ابن الوزير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأن له الحكمة البالغة فيما فعل وترك، وقدر وقضى»[١].

وقال الألوسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿حَكِيمٌ﴾: لا يفعل ولا يأمر إلا بما فيه حكمة ومصلحة»[٢].

---

(١) إيثار الحق (٢٤٩).

(٢) روح المعاني (١٠/ ٦٣).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

دل على هذه القاعدة الكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة.

أما أدلة الكتاب والسنة فهي أكثر من أن تحصر، قال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ «أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل، وقد دل كلامه وكلام رسوله على هذا وهذا في مواضع لا تكاد تحصى، ولا سبيل إلى استيعاب أفرادها»[(١)].

ومن أنواع هذه الأدلة:

الأول: التصريح بلفظ الحكمة وما تصرف منه، كقوله تعالى: ﴿حِكْمَةٌ بَٰلِغَةٌ﴾ [القمر: ٥]، وقوله: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [النساء: ١١٣]، وقوله: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩].

الثاني: إخباره أنه فعل كذا لكذا، وأنه أمر بكذا لكذا، كقوله: ﴿ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٩٧]، وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]، وقال: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَٱلْهَدْيَ وَٱلْقَلَٰٓئِدَ ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٩٧].

---

(١) وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٦٣): «والقرآن وسنة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مئة موضع أو مئتين لسقناها، **ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة**».

الثالث: الإتيان بكي الصريحة في التعليل، كقوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، وقوله سبحانه: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾ لِّكَيْلَا تَأْسَوْا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا۟ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [الحديد: ٢٢ - ٢٣].

الرابع: ذكر المفعول له؛ وهو علة للفعل المعلل به، كقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله: ﴿ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٤].

الخامس: الإتيان بأن والفعل المستقبل بعدها تعليلًا لما قبله، كقوله: ﴿أَن تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا﴾ [الأنعام: ١٥٦]، وقوله: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ﴾ [الزمر: ٥٦]، وقوله: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

السادس: ذكر (من أجل) وهو من صرائح التعليل، كقوله: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

السابع: التعليل بلعل، وهي في كلام الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ للتعليل مجردة عن معنى الترجي، فإنها إنما يقارنها معنى الترجي إذا كانت من المخلوق، كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقوله: ﴿إِنَّآ

أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [يوسف: ٢]، وقوله: ﴿ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [الأنعام: ١٥]. فـ(لعل) في هذا كله قد أخلصت للتعليل، والرجاء الذي فيها متعلق بالمخاطبين.

الثامن: ذكر الحكم الكوني والشرعي عقيب الوصف المناسب له، تارة يذكر بأن وتارة يقرن بالفاء وتارة يذكر مجردًا.

فالأول كقوله: ﴿ وَزَكَرِيَّآ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴿٨٩﴾ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَوَهَبْنَا لَهُۥ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُۥ زَوْجَهُۥٓ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا خَٰشِعِينَ ﴾ [الأنبياء: ٨٩ – ٩٠].

والثاني كقوله: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا ﴾ [المائدة: ٣٨].

والثالث كقوله: ﴿ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴾ [الذاريات: ١٥][(١)].

التاسع: تعليله سبحانه عدم الحكم القدري والشرعي بوجود المانع منه، كقوله: ﴿ وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ ﴾ [الزخرف: ٣٣]، ﴿ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ ﴾ [الشورى: ٢٧]، وقوله: ﴿ وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْءَايَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ ﴾ [الإسراء: ٥٩].

العاشر: إخباره عن الحكم والغايات التي جعلها في خلقه وأمره، كقوله: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٢]، وقوله: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴿٦﴾ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا

---

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا في التنزيل يزيد على عدة آلاف موضع، بل القرآن مملوء منه» شفاء العليل (٢/ ٥٥٠).

نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾ [النبأ: ١٤ - ١٦]، وقوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا ﴿٢٥﴾ أَحْيَاءً وَأَمْوَاتًا ﴿٢٦﴾ وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ شَامِخَاتٍ وَأَسْقَيْنَاكُم مَّاءً فُرَاتًا﴾ [المرسلات: ٢٥ - ٢٧].

الحادي عشر: إنكاره سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لغاية ولا لحكمة، كقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥]، وقوله: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٨ - ٣٩].

الثاني عشر: إنكاره سبحانه أن يسوى بين المختلفين أو يفرق بين المتماثلين، وأن حكمته وعدله يأبى ذلك.

أما الأول فكقوله: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥ - ٣٦]، وأما الثاني فكقوله: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: ٦٩].

الثالث عشر: أمره سبحانه بتدبر كلامه والتفكر فيه وفي أوامره ونواهيه وزواجره، ولولا ما تضمنه من الحكم والمصالح والغايات المطلوبة والعواقب الحميدة التي هي محل الفكر لما كان للتفكير فيه معنى، كقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩].

الرابع عشر: إخباره عن صدور الخلق والأمر عن حكمته وعلمه، فيذكر هذين الاسمين عند ذكر مصدر خلقه وشرعه، تنبيهًا على أنهما إنما صدرا عن حكمة مقصودة مقارنة للعلم المحيط التام، كقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ [النمل: ٦]، وقوله:

﴿تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَكِيمِ﴾ [الزمر: ١]، وقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾ [المائدة: ٣٨].

الخامس عشر: إخباره بأن حكمه أحسن الأحكام وتقديره أحسن التقادير، ولولا مطابقته للحكمة والمصلحة المقصودة المرادة لما كان كذلك، قال تعالى: ﴿وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبۡغَةٗۖ وَنَحۡنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾ [البقرة: ١٣٨]، وقال: ﴿وَمَنۡ أَحۡسَنُ دِينٗا مِّمَّنۡ أَسۡلَمَ وَجۡهَهُۥ لِلَّهِ﴾ [النساء: ١٢٥]، وقال: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤].

السادس عشر: إخباره سبحانه أنه على صراط مستقيم كما في قوله حاكيًا عن نبيه هود: ﴿إِنِّي تَوَكَّلۡتُ عَلَى ٱللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمۚ مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآۚ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [هود: ٥٦]، والثاني قوله: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا رَّجُلَيۡنِ أَحَدُهُمَآ أَبۡكَمُ لَا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوۡلَىٰهُ أَيۡنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأۡتِ بِخَيۡرٍ هَلۡ يَسۡتَوِي هُوَ وَمَن يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [النحل: ٧٦]، ووصفه سبحانه بأنه على صراط مستقيم هو كونه يقول الحق ويفعل الصواب، فلا يقول إلا ما يحمد عليه، لا يفعل إلا ما يحمد عليه لكونه حقًّا وعدلًا وصدقًا وحكمةً في نفسه.

السابع عشر: حمده سبحانه لنفسه على جميع ما يفعله، وأمره عباده بحمده، وهذا لما في أفعاله من الغايات والعواقب الحميدة التي يستحق فاعلها الحمد، فهو يحمد على نفس الفعل، وعلى قصد الغاية الحميدة به، وعلى حصولها، كقوله تعالى: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَهُ ٱلۡحَمۡدُ فِي ٱلۡأٓخِرَةِۚ وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ [سبأ: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي لَمۡ يَتَّخِذۡ وَلَدٗا وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٞ فِي ٱلۡمُلۡكِ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ وَلِيّٞ مِّنَ ٱلذُّلِّۖ وَكَبِّرۡهُ تَكۡبِيرَۢا﴾ [الإسراء: ١١١].

الثامن عشر: إخباره بإنعامه على خلقه وإحسانه إليهم وأنه خلق لهم ما في السموات وما في الأرض، وأعطاهم الأسماع والأبصار والأفئدة ليتم نعمته عليهم، ومعلوم أن المنعم المحسن لا يكون كذلك ولا يستحق هذا الاسم حتى يقصد الإنعام على غيره والإحسان

إليه، فلو لم يفعل سبحانه لغرض الإنعام والإحسان لم يكن منعمًا في الحقيقة ولا محسنًا؛ إذ يستحيل أن يكون كذلك من لم يقصد الإنعام والإحسان، وهذا غني عن التقرير.

يوضحه أنه سبحانه حيث ذكر إنعامه وإحسانه فإنما يذكره مقرونًا بالحكم والمصالح والمنافع التي خلق الخلق وشرع الشرائع لأجلها، كقوله في آخر سورة النحل: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ﴾ [النحل: ٨١]، فهذا في الخلق، وقال في الشرع في أمره باستقبال الكعبة: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٥٠]، وقال في أمره بالوضوء والتيمم: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦]، فجعل تمام نعمته في أن خلق ما خلق للإحسان وأمر بما أمر لذلك.

التاسع عشر: اتصافه بالرحمة وأنه أرحم الراحمين وأن رحمته وسعت كل شيء، وذلك لا يتحقق إلا بأن يقصد رحمة خلقه بما خلقه لهم وبما أمرهم به، فلو لم تكن أوامره لأجل الرحمة والحكمة والمصلحة وإرادة الإحسان إليهم لما كان رحمة، ولو حصلت بها الرحمة لكانت اتفاقية لا مقصودة وذلك لا يوجب أن يكون الآمر سبحانه أرحم الراحمين، فتعطيل حكمته والغاية المقصودة التي لأجلها يفعل إنكار لرحمته في الحقيقة وتعطيل لها.

العشرون: جوابه سبحانه لمن سأل عن التخصيص والتمييز الواقع في أفعاله بأنه لحكمة يعلمها هو سبحانه، وإن كان السائل لا يعلمها، كما أجاب الملائكة لما قال لهم: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، فقالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ

بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾، فأجابهم بقوله: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[البقرة: ٣٠]، ولو كان فعله مجردًا عن الحكم والغايات والمصالح لكان الملائكة أعلم من أن يسألوا هذا السؤال، ولم يصح جوابهم بتفرده بعلم ما لا يعلمونه من الحكم والمصلحة التي في خلق هذه الخليفة.

الحادي والعشرون: إخباره سبحانه عن تركه بعض مقدوره لما يستلزمه من المفسدة وأن المصلحة في تركه، ولو كان الأمر راجعًا إلى محض المشيئة لم يكن ذلك علة للحكم، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾ وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ۖ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ ﴾ [الأنفال: ٢٢ - ٢٣]، فعلل سبحانه عدم إسماعهم السماع الذي ينتفعون به -وهو سماع الفهم- بأنهم لا خير فيهم يحسن معه أن يسمعهم، وبأن فيهم مانعًا آخر يمنع من الانتفاع بالمسموع لو سمعوه وهو الكبر، فالأول من باب تعليل عدم الحكم بعدم ما يقتضيه، والثاني من باب تعليله بوجود مانعه وهذا إنما يصح ممن يأمر وينهى ويفعل للحكم والمصالح(١).

وأما الإجماع؛ فممن نقله:

- **شيخ الإسلام**، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكذلك الحكمة وشرع الأحكام للحكم مما اتفق عليه الفقهاء مع السلف»(٢).

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن وافق جهم بن صفوان من المثبتين للقدر على أن الله لا يفعل شيئًا لحكمة ولا لسبب، وأنه لا فرق بالنسبة إلى الله بين المأمور والمحظور، ولا يحب بعض الأفعال ويبغض بعضها؛ فقوله فاسد مخالف للكتاب والسنة واتفاق السلف»(٣).

---

(١) انظر: شفاء العليل (٢/ ٥٣٧-٥٦٩)، وانظر كذلك: مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٦٣-٣٦٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٨٥).

(٣) منهاج السنة (٣/ ٩٨)، وانظر: جامع المسائل (٢/ ٢٧٨).

- **ابن القيم**، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وجمهور الأمة يثبت حكمته سبحانه، والغايات المحمودة في أفعاله، فليس مع النفاة سمع ولا عقل ولا إجماع، بل السمع والعقل والإجماع والفطرة تشهد ببطلان قولهم»[(١)].

- **ابن الوزير**، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في سياق كلامه على الحكمة: «فلو ادعى مدع إجماع المتأخرين مع إجماع المتقدمين من المسلمين على ذلك [أي على إثبات الحكمة]؛ لما بعد عن الصواب، والله الهادي»[(٢)].

وأما دلالة الفطرة؛ فحكاها غير واحد من أهل العلم، منهم: ابن تيمية[(٣)]، وابن القيم[(٤)]، وابن الوزير[(٥)].

وتقريرها: أن كل أحد يجد في نفسه ضرورة أن هذا الكون فيه من الحكم والمصالح ما لا يمكن حصره، وذلك أنه يرى هذا الوجود حوله «شاهد بحكمته وعنايته بخلقه أتم عناية، وما في مخلوقاته من الحكم والمصالح والمنافع والغايات المطلوبة والعواقب الحميدة أعظم من أن يحيط به وصف أو يحصره عقل، ويكفي الإنسان فكره وخلقه وأعضائه ومنافعها وقواه وصفاته وهيأته فإنه لو استنفد عمره لم يحط علمًا بجميع ما تضمنه خلقه من الحكم والمنافع على التفصيل»[(٦)].

ومن مشهور ذلك ما حصل لخديجة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا لما جاءها النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يرجف

---

(١) شفاء العليل (٢/ ٥٧٠-٥٧١).

(٢) إيثار الحق (١٩٠).

(٣) انظر: شرح الأصبهانية (٧٠٠).

(٤) انظر: شفاء العليل (٢/ ٥٣٧ و٥٧١ و٥٩٢).

(٥) انظر: إيثار الحق (١٨٢).

(٦) شفاء العليل (٢/ ٥٧١).

فؤاده من الخوف في قصة ابتداء الوحي، ففيه قولها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كلا، أبشر فوالله لا يخزيك الله أبدًا، فوالله إنك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق»(١).

فاستدلت على أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لا يخزيه بأن من جعله الله متصفًا بهذه الأخلاق، فحكمته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى تأبى أن يخزيه، وهذا الفهم منها لم يكن بوحي إذ لم يكن ثَمَّ وحي، بل إنما كان بفطرتها التي فطرها الله عليها(٢).

ومن هذا الباب أيضًا: أن الخلق مفطورون على التسوية بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات، وهذه هي حقيقة الحكمة، إذ الحكمة -كما سيأتي- وضع الشيء في موضعه، وهذا مبني على مرتبتين: تمييز وتنزيل، والتمييز راجع في الحقيقة إلى التسوية بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات، والتنزيل تابع للتمييز.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد ركز الله في فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين وإنكار الجميع بينهما»(٣).

وأما دلالة العقل؛ فمن وجوه أشهرها(٤): دلالة التخصيص والترجيح، وتقريرها أن الممكن لا بد له من مرجح لوجوده على عدمه، وإلا لم يوجد.

---

(١) رواه البخاري: كتاب بدء الوحي إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (١/ ٧) ح (٣)، ومسلم: كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (١/ ١٣٩) ح (١٦٠).

(٢) انظر: منهاج السنة (٥/ ٤٣٨)، والصفدية (١/ ٢٢٥).

(٣) إعلام الموقعين (٢/ ٢٤٨).

(٤) وثمة وجوه أخرى عقلية في الدلالة على الحكمة، أقل التصاقًا بمسألة الحكمة من هذا الدليل، كدلالة الإحكام والإتقان، ودلالة آيات الأنبياء، وغيرها. انظرها في: الحكمة والتعليل للشهري (٢/ ٤٥٢-٥١٩).

فلا بد مع القدرة على إيجاده من إرادة ترجح وجوده على عدمه، وهذه الإرادة لا بد أن تكون لحكمة وإلا لم تكن إرادة، فلا يعقل إرادة بغير حكمة، فآل الأمر إلى أن الحكمة هي المرجح.

فيلزم على إنكار الحكمة لوازم باطلة، لأن نفيها نفي للإرادة، وبالتالي نفي للفعل، أو القول بالترجيح بدون مرجح، أو القول بالعبث عليه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وكل ذلك باطل.

قال المقبلي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الحجة على وجوب تعليل أفعاله تعالى بالحكم هو لزوم العبثية لعدم القول به، وألا يقع الفعل ... ولزوم أن نظام العالم ومحاسن الشريعة اتفاقية، فهذه ثلاث حجج عقلية، كل منها أكبر من أختها»[1].

وسيأتي مزيد كلام على هذه المسألة قريبًا[2].

(١) العلم الشامخ (١٣١-١٣٢).

(٢) انظر ما يأتي ص (٣٨٧).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

مسألة الحكمة والتعليل من أجل مسائل باب القدر، بل من أجل مسائل الدين كله، وما من شيء من أحكام الدين والدنيا إلا وله تعلق بهذه المسألة.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذه المسألة كبيرة من أجل المسائل الكبار التي تكلم فيها الناس، وأعظمها شعوبًا وفروعًا، وأكثرها شبهًا ومحارات؛ فإن لها تعلقًا بصفات الله تعالى وبأسمائه وأفعاله وأحكامه من الأمر والنهي والوعد والوعيد، وهي داخلة في خلقه وأمره، فكل ما في الوجود متعلق بهذه المسألة، فإن المخلوقات جميعها متعلقة بها وهي متعلقة بالخالق سبحانه، وكذلك الشرائع كلها: الأمر والنهي والوعد والوعيد متعلقة بها، وهي متعلقة بمسائل القدر والأمر وبمسائل الصفات والأفعال، وهذه جوامع علوم الناس»(١).

وقال مرعي الكرمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذه المسألة؛ مسألة غايات أفعال الله ونهاية حكمته مسألة عظيمة، لعلها أجل المسائل الإلهية»(٢).

وقبل الشروع في بيان هذه المسألة لا بد من التعريف بالحكمة في اللغة، وكذا التعريف بالعلة، لأن الحكمة كثيرًا ما يعبر عنها بالعلة(٣).

الحِكْمَة في اللغة: من حكم يحكم حكمًا، ومادة (حكم) أصل واحد يدل على المنع(٤)،

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٨١).

(٢) رفع الشبهة والغرر (٥٤).

(٣) وللحكمة مرادفات اصطلاحية أخرى مثل: الغرض، والغاية، والباعث، والمعنى، والسبب، والقصد، والهدف، والمرمى، وهذا بحسب اصطلاح المتكلمين وغيرهم، وإلا فاللفظ الشرعي هو الحكمة، كما سيأتي التنبيه عليه، وقد اقتصرت على بيان معنى العلة فقط، لكونها أكثر ما استُخدم، ولأنها ألصق تلك الكلمات بمعنى الحكمة، وكثيرًا ما تذكر مقرونة بها فيقال: الحكمة والتعليل.

(٤) انظر: مقاييس اللغة (٢/ ٩١).

قال جرير[١]:

أبنـــي حنيفـــة أحكمــوا ســفهاءَكم إني أخـــاف علـــيكمُ أن أغضـــبا

أي امنعوهم.

وقد ذكر أهل اللغة للحكمة معانٍ مرجعها إلى هذا الأصل؛ فقيل: الحكمة العدل، لأنها تمنع من الظلم.

وقيل: الحكمة العلم، لأنها تمنع من الجهل.

وقيل: الحكمة الحلم، لأنها تمنع من السفه والطيش.

وقيل: الحكمة الإتقان، لأنها تمنع من الفساد.

وفسرت الحكمة كذلك بما يمنع من السوء والشر، ففسرت بالنبوة وبالقرآن[٢]، وذلك أن هذه الأمور تمنع من الشر الذي هو عبادة غير الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، لذلك قال الراغب أن (حَكَمَ): «أصله: منَع منعًا لإصلاح»[٣].

الحكمة في الشرع: اختلفت عبارات أهل العلم -سلفهم وخلفهم- في معنى الحكمة في الشرع، فمن ذلك:

قال مجاهد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الإصابة في القول والفعل».

وقال مالك بن أنس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الحكمة المعرفة بدين الله والفقه فيه والاتباع له»، وقال: «الحكمة التفكر في أمر الله والاتباع له».

وقال ابن زيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الحكمة العقل في الدين».

---

(١) ديوان جرير (٤٧).

(٢) انظر: القاموس المحيط (٤/ ٩٧).

(٣) المفردات (٢٤٨).

وقال قتادة ومجاهد رَحِمَهُمَاٱللَّهُ: «الحكمة هي الفقه في القرآن»(١).

وقال ابن قتيبة رَحِمَهُٱللَّهُ: «الحكمة هي العلم والعمل، لا يسمى الرجل حكيمًا حتى يجمعهما»(٢).

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُٱللَّهُ: «ولا ريب أن الحكمة هي العلم والعمل بها، كما فسرها بذلك مالك بن أنس وغيره من الأئمة»(٣).

وقال رَحِمَهُٱللَّهُ: «الحكمة هي معرفة الحق والعمل به»(٤).

وقال ابن القيم رَحِمَهُٱللَّهُ: «والحكمة هي العلم النافع والعمل الصالح، وسمي حكمة لأن العلم والعمل قد تعلقا بمتعلقهما، وأوصلا إلى غايتيهما»(٥).

وقال ابن الوزير رَحِمَهُٱللَّهُ: «العلم بأفضل الأعمال، والعمل بمقتضى ذلك العلم»(٦).

وقيل غير ذلك.

وعند تأمل هذه الأقوال يرى أنها على قسمين:

الأول: تفسير الحكمة بالأمر العلمي، كالعلم بالدين والعقل فيه.

الثاني: تفسيرها بمجموع العلم والعمل، وهذا هو الصواب، وبناءً على هذا فالحكمة مبناها على أمرين:

- العلم بدقائق الأمور، والتمييز بينها، ومعرفة ما يخص كل معين منها.

---

(١) انظر هذه الأقوال في تفسير القرطبي (٤/ ٣٥٦).

(٢) غريب القرآن (٣٢).

(٣) مجموع الفتاوى (١١/ ٤١٥).

(٤) المصدر السابق (١٩/ ١٦٤)، وانظر: النبوات (١/ ١٧٣).

(٥) شفاء العليل (٢/ ٥٣٧).

(٦) إيثار الحق (١٨١).

- العمل بمقتضى ذلك العلم، وتنزيله على الواقعة المعينة.

هذا هو المراد بالحكمة على وجه العموم.

وأما العِلَّة في اللغة، فهي: من علَّ، وعلَّ في لغة العرب ترجع إلى ثلاثة أصول:

الأول: **التكرر أو التكرير**، ومنه العَلَل، وهي الشربة الثانية، يقال: عَلَلٌ بعد نَهَلٍ، فالنّهَل: الشربة الأولى، والعَلَل: الشربة الثانية.

الثاني: **العائق يعوق**، ومنه قولهم: لا تعدم خرقاء علة، أي عائقًا تتعلل به.

الثالث: **المرض والضعف**، يقال: عل المريض فهو عليل[(١)].

وهذا الأصل هو -عند التأمل- فرع عن الأصل السابق، إذ المرض والضعف هو من جملة العوائق التي تعوق المرء عن وجهته.

ومما ذكر في معنى العلة: أنها **السبب**، يقال هذه علته: أي سببه[(٢)].

وهذا المعنى هو الأنسب للمعنى الاصطلاحي للعلة.

وأما العلة في هذا الباب: فيراد بها ما يراد بالحكمة، فتطلق على أنها مرادف اصطلاحي لها كما تقدم.

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٤/ ١٣)، وانظر كذلك: تهذيب اللغة (١/ ١٠٥)، ولسان العرب (١٣/ ٤٩٥).

(٢) انظر: المحكم لابن سيده (١/ ٤٦).

والكلام على عقيدة أهل السنة في الحكمة في مسائل:

المسألة الأولى: **مرادهم بالحكمة، وشمولها للشرع والقدر.**

ما مضى في تعريف الحكمة في الشرع هو من حيث العموم، وأما في حق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فتتضمن أمرين:

الأول: الإحكام والإتقان لما يفعله عَزَّوَجَلَّ.

الثاني: صدور فعله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن غايات حميدة وحكم عظيمة.

وكلا هذين النوعين هو في الشرع والقدر؛ فخلقه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في غاية الإحكام والإتقان، وهو صادر عن حكمة بالغة وغاية حميدة، وكذا الشرع هو في غاية الإحكام، وهو معلل بغايات حميدة.

فهاهنا أربعة أمور:

- إحكام في الخلق.
- إحكام في الشرع.
- علل حميدة للخلق.
- علل حميدة للشرع.

فالأمران الأول والثاني لا خلاف فيهما، فكل المسلمين يقرون بأن سبحانه قد أحكم خلقه وشرعه، فهما في غاية الكمال والإتقان.

وهذا الإحكام هو دليل على الحكمة؛ إذ لا معنى للإحكام إلا الفعل لحكمة مقصودة، فإذا انتفت انتفى الإحكام[1].

---

(١) انظر: النبوات (٢/ ٩٢٤).

وكذا التعليل في شرعه ليس فيه خلاف بين المسلمين[١]، إلا ما كان من نفاة القياس[٢]، وخلافهم فيه غير معتبر[٣]، على أن بعضهم لا ينفي أصل التعليل، بل يقول بالقياس المنصوص على علته[٤].

بل لا يمكن فقيهًا أن يتكلم في الفقه وأصوله إلا بإثبات التعليل في الشريعة[٥].

وأما التعليل في الخلق فهو موضع النزاع، ومذهب أهل السنة فيه -على ما سيأتي بيانه- أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في خلقه حكمًا عظيمة لأجلها سبحانه فعل وخلق.

قال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٦]:

والحكمة العليا على نوعين أيـ ... ـضًا حُصِّلا بقواطع البرهان
إحداهما في خلقه سبحانه ... نوعان أيضًا ليس يفترقان
إحكام هذا الخلق إذ إيجاده ... في غاية الإحكام والإتقان
وصدوره من أجل غايات له ... وله عليها حمد كل لسان
والحكمة الأخرى فحكمة شرعه ... أيضًا وفيها ذانك الوصفان
غاياتها اللائي حُمِدن وكونها ... في غاية الإتقان والإحسان

---

(١) فقد حكى الإجماع على أن الشرائع معللة: ابن الحاجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ. انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرحه رفع الحاجب (٤/ ٣٢٨).

(٢) انظر: الإحكام لابن حزم (٨/ ٧٦-٧٧)، فقد عقد بابًا صرح فيه بأن القول بالعلل باطل في جميع أحكام الدين، وأن من قال بإثبات القياس الجلي من الظاهرية كالقاساني وأضرابه؛ فقوله لا يُعتد به، ولا هو قول داود -إمام المذهب-، وانظر كذلك: البحر المحيط للزركشي (٥/ ١٨-١٩).

(٣) فتاوى ومسائل ابن الصلاح (١/ ٢٠٧).

(٤) انظر: إرشاد الفحول (٢/ ٨٦١).

(٥) انظر: شفاء العليل (٢/ ٥٧٣ و٥٧٥)، وانظر كذلك: الرد على البكري (٢١٩).

(٦) النونية (١٧٨) رقم (٣٢٨٤-٣٢٨٩).

وللحكمة -المرادة في هذا البحث- أوصاف:

الأول: أنها ملازمة لأفعال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فلا يخلو فعل من أفعاله من حكمة حميدة.

الثاني: أنها المرجح للفعل أو الترك.

الثالث: أنها مطلوبة بفعله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، أي أنها مرادة له عَزَّ وَجَلَّ، فلم تقع اتفاقًا أو تبعًا.

الرابع: أنها القصد الأصلي والأولي له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، والفعل وسيلة إليها.

الخامس: أنها محبوبة له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

السادس: أنها متعلق محبته وحمده والثناء عليه من خلقه.

السابع: أنها مظهر من مظاهر اتصافه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بصفات الكمال.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ معرفًا الحكمة: «هي الغاية التي يفعل لأجلها، وتكون هي المطلوبة بالفعل، ويكون وجودها أولى من عدمها»(١).

وقال: «وهي الغاية المحبوبة له، المطلوبة، التي هي متعلق محبته وحمده، ولأجلها خلق فسوى، وقدر فهدى، وأمات فأحيا، وأسعد وأشقى، وأضل وهدى، ومنع وأعطى، وهذه الحكمة هي الغاية والفعل وسيلة إليها»(٢).

أما ملازمتها لأفعال الله وعدم خلوها منها؛ فلأنها -كما سيأتي- من الصفات الذاتية التي لم يزل الله ولا يزال متصفًا بها، فخلو فعل من أفعاله منها نقص في ذاته ينزه عنه.

وهذا شامل للشرع والقدر كما تقدم، وشامل أيضًا للدارين(٣).

ويقال أيضًا: قد ثبت أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عالم مريد، وهذا من لوازم ذاته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ،

---

(١) مدارج السالكين (٣/ ٤٦١).

(٢) طريق الهجرتين (١/ ١٩٣).

(٣) انظر: الداء والدواء (٣٥).

والحكمة لازمة للعلم وللإرادة، أما لزومها للإرادة: فلأنه لا إرادة بدون حكمة -كما سيأتي قريبًا-، وأما لزومها للعلم: فلأن العلم موجب لترك القبيح لما فيه من القبح، وفعل الحسن لما فيه من الحسن، وهذه هي حقيقة الحكمة، وخلاف ذلك بفعل القبيح وترك الحسن جهل ينزه الله عنه.

فإذا ثبت كون الحكمة لازمة للعلم والإرادة، وهما لازمان للذَّات الإلهية؛ فالحكمة لازمة لها أيضًا(١).

وأما كونها المرجح للفعل أو الترك؛ فلأن الإرادة والقدرة بمجردهما لا يخصصان معينًا على معين، لأن نسبتهما إلى جميع المتماثلات سواء، فلا بد من مرجح للفعل، وهذا المرجح لا يكون إلا الحكمة(٢).

ووجوب أن يكون هذا المرجح هو الحكمة هو لأن الفاعل المريد إنما يرجح مرادًا على مراد بما ينضم إلى إرادته من محبة هذا المراد، أو محبة ما يؤول إليه، فلا يعقل أن يرجح المراد إذا استوى عنده وجوده وعدمه، بل لا بد أن يكون وجوده أولى عنده من عدمه(٣)، وهذه هي حقيقة الحكمة.

وليس معنى انضمام الحكمة إلى الإرادة أن الإرادة كانت ولا حكمة، ثم انضمت الحكمة إليها، بل المعنى أن الإرادة لا تستقل بنفسها بل لا بد معها من حكمة.

فالإرادة تابعة للحكمة، فكل ما يشاء الله وجوده فإنما شاءه لحكمة، وأوجده لحكمة، فالفعل وجودًا ومشيئة -قبل ذلك- إنما كان لحكمة، فصارت الحكمة هي الباعث والقصد الأول لكل فعل؛ لمشيئته أولًا، ثم لإيجاده.

---

(١) انظر: النبوات (٢/ ٩٢٤).

(٢) انظر: درء التعارض (٤/ ٢٠٣).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٦/ ٤٥٨-٤٥٩).

قال الألوسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في قوله تعالى: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعۡلُومٍ﴾ [الحجر: ٢١]: «﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ﴾ أي: نوجد وما نكوِّن شيئًا من تلك الأشياء ملتبسًا بشيء من الأشياء ﴿إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعۡلُومٍ﴾؛ أي إلا ملتبسًا بمقدار معين تقتضيه الحكمة، وتستدعيه المشيئة التابعة لها من بين المقدورات الغير المتناهية، فإن تخصيص كل شيء بصفة معينة وقدر معين ووقت محدود دون ما عدا ذلك، مع استواء الكل في الأشكال وصحة تعلق القدرة به؛ لا بد له من حكمة تقتضي اختصاص كل من ذلك بما اختص به»(١).

وكل من الحكمة والإرادة متلازمان؛ أما استلزام الإرادة للحكمة فلأنه لا فعل حاصل بإرادة مجردة عن الحكمة، فإن هذا غير معقول -ولو عُقل لكان سفهًا وعبثًا-(٢)، ولا حكمة حاصلة بدون إرادة، إذ لا فعل حينئذ، والفعل هو مُظهر الحكمة.

وقد دلت الأدلة -كما تقدم- على أنه سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ يفعل لأجل هذه الحكمة، فدل على أنها هي المرجح، لأنها محبوبة له ﷻ، والمحبة هي الغاية والحكمة العليا التي لأجلها كان كل شيء(٣).

وأما كونها مطلوبة بفعله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ؛ فمعناه أنها لم تقع اتفاقًا، كما لو رمى رجل حجرًا من نافذة فأصاب أفعى في الطريق يتضرر بها الناس فقتلها.

وليست تبعًا للفعل؛ حصلت عقيبه حصولًا مجردًا عن إرادة الفاعل، بل هي مرادة للفاعل مقصودة له.

وذلك أن الحكمة إنما تتصور في حق من عمل شيئًا لشيء يريد بفعله الحكمة الناشئة

---

(١) روح المعاني (١٤/ ٣٠).

(٢) انظر: النبوات (٢/ ٩٢٥).

(٣) انظر ما يأتي ص (٣٧٥).

عن فعله، وأما من لم يفعل شيئًا لشيء فلا يتصور في حقه الحكمة[١].

والقول بنفي قصد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ للحكمة يلزم منه وصفه بالنقص، فإن من فعل فعلًا ليس وجه الخير فيه هو مراده، وليس وجه الشر أيضًا هو مراده؛ فليس وصفه بالخير أقرب من وصفه بالشر، ومن كان هذا حاله هو للنقص أقرب منه للكمال، لأن أفعاله أشبهت أفعال الأطفال والسفهاء والمجانين، بل هي أنقص منها؛ لأن أفعال هؤلاء لم تخل من موافقة شهوة لهم؛ فلم تتجرد في حقهم من كل داع، وتجردت في حق الأول من كل داع[٢].

وقصد الحكمة من عدمها هو محل الخلاف بين المسلمين في التعليل؛ فليس أحد من المسلمين إلا ويقر بالحكمة -إذ هذا أمر مشاهد لا ينكره إلا من كابر- لكن الكلام في هذه هل هي مقصودة للفاعل، أم أنها حصلت اتفاقًا أو تبعًا.

يوضحه:

أنها القصد الأصلي والأولي له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، والفعل إنما هو وسيلة إليها.

يبينه أن الحكمة صفة ذاتية له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهو سبحانه لم يتصف بها لكونه فعل ما فيه حكمة، بل هي صفة لازمة له أزلًا وأبدًا، لأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو الكامل وكماله ذاتي ليس متوقفًا على فعله، ليس كالمخلوق الذي إنما يكمل بفعله، فالله كمل ففعل، والمخلوق فعل فكمل، وشتان ما بين الكمالين[٣].

فالله عَزَّ وَجَلَّ أراد الحكمة ابتداءً، والفعل هو المظهِر لها والسبب في إبرازها، وحكمته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ تقتضي حصول الأشياء بأسبابها، فعادت الإرادة الأصلية للحكمة.

---

(١) انظر: طريق الهجرتين (١/ ٢٤٦).

(٢) انظر: جامع الرسائل لابن تيمية (١/ ١٠٣)، وإيثار الحق (١٨٣).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٣٨٧).

وتقدم قريبًا أن الحكمة سابقة للفعل ومشيئته، وأنها بذلك هي القصد الأول.

وأما كونها محبوبة لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فلأن حكمته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ -كسائر صفاته- محبوبة له، فالله عَزَّوَجَلَّ يحب أسماءه وصفاته ويحب ظهور آثارها وموجبها، لأن ذلك من لوازم كماله[(١)].

فالحكمة التي هي صفته محبوبة له، وكذا أثرها وموجبها في الخلق محبوب له.

وأما كونها متعلق محبته وحمده والثناء عليه؛ فمن وجهين:

الوجه الأول: أن متعلق محبة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وحمده أمران[(٢)]:

الأول: كماله عَزَّوَجَلَّ في ذاته.

الثاني: فعله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لما يستحق عليه الحمد والثناء.

ومن ذلك حكمته سبحانه، يحمد الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عليها لاتصافه بها وعود حكمها عليه، ويحمد كذلك على أثر هذه الصفة العظيمة، وهو ما في الوجود من الحكم والغايات الحميدة التي هي أصل منافع المخلوقين وسعادتهم.

«فالحمد لازم الحكمة»[(٣)]، و«وجود الملزوم بدون لازمه ممتنع»[(٤)]، فيكون نفي الحكمة نفيًا لحمده، نفيًا كليًّا عند من ينفي نوعي الحكمة، ونفيًا دون ذلك لمن ينفي الحكمة العائدة إليه ويثبت الأخرى.

الوجه الثاني: أن إثبات الحكمة هو ملجأ أهل الإيمان لما يشاهدونه في الوجود من

---

(١) انظر: روضة المحبين (٦٤)، وعدة الصابرين (٨٥).

(٢) انظر: روضة المحبين (٦٠)، والفوائد (٢٦٦-٢٦٧).

(٣) طريق الهجرتين (١/ ٢٤٦).

(٤) تكررت هذه القاعدة في كلام شيخي الإسلام رَحِمَهُمَااللَّهُ، انظر على سبيل المثال: درء التعارض (١٠/ ١٢٠)، الجواب الصحيح (٢/ ١٠٤)، ومدارج السالكين (١/ ٢٠٦ و٢٠٨)، وطريق الهجرتين (١/ ٢١٧).

الشرور، وذلك أن المخلوقات على صنفين:

- ما خيره ظاهر.
- ما شره هو الظاهر.

فأما ما خيره ظاهر، كانتصار الدين ورفعته، وذل الكفر وانحطاطه؛ فالنفوس منه على برد ويقين، يطالعون فيه آلاء الله وحكمته، وعظم فضله ورحمته ومنته على خلقه.

وأما ما شره ظاهر، كتغلب الكفار على المسلمين، وحصول الذلة والمهانة والقتل لأولياء الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ فقد يقع في بعض النفوس منه شيء، ويكون مدخلًا للشيطان عليها منه؛ يشككها في كمال ربها وما وعد به من نصرة الأنبياء وأتباعهم، وكسر أعدائهم، فيعمل بذلك على تبغيض الله إلى خلقه، وصرفهم عن صراطه المستقيم.

فيقابل أهل القرآن وعسكر الإيمان هذه الوساوس والتشكيكات بالإيمان بحكمة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وأن له في تقدير هذه الشرور من الغايات الحميدة ما يستحق عليه أعظم الحمد وأجل الثناء، فلولا الإيمان بالحكمة وجعلها أصلًا محكمًا يرد إليه ما خفي وتشابه؛ لما تحقق الحب لله والثناء عليه، فصار للحكمة خصوصية من بين سائر صفات الكمال في ذلك.

فالله سبحانه «لما اشتملت عليه صفاته من الكمال، وأسماؤه من الحسن، وأفعاله من الحكم والغايات المقتضية لحمده، المطابقة لحكمته، الموافقة لمحابه ... لا يصدر عنه إلا كل فعل كريم مطابق للحكمة موجب للحمد»(١).

وهذا يوضح المراد بكونها **مظهرًا من مظاهر اتصافه** سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ **بصفات الكمال**، بل هي من أعظمها.

ونفي الحكمة نفي لأفعال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، إذ الحكمة هي الغاية، والفعل وسيلة إليها،

---

(١) طريق الهجرتين (١/ ٣٢٣).

فنفي الغاية نفي للوسيلة، وذلك يستلزم إنكار ربوبيته وإلهيته(١).

فالحكمة مشاركة لسائر الصفات في دلالتها على كمال الرب ﷻ، وتختص الحكمة من ذلك بحظ وافر على ما تقدم بيانه.

المسألة الثانية: **الحكمة هي اللفظ الشرعي، وأما لفظ العلة والغرض ونحوها فهي ألفاظ مجملة.**

معنى الحكمة معنى شرعي جاء التعبير عنه في الشرع بهذا اللفظ (الحكمة)، وقد سبق عند عرض أدلة الحكمة سياق ما يبرهن ذلك.

إلا أن هذا اللفظ الشرعي استُبدل بألفاظ أخرى مثل العلة، والغرض، والغاية، والباعث، والمعنى، والسبب، والقصد، والهدف، والمرمى.

وهذه الألفاظ فيها ملحظان:

الأول: أن الشارع لم يعبر بها.

الثاني: أن هذه الألفاظ -عن آخرها- لا تخلو من إجمال، فهي مشتملة على حق وباطل.

والواجب التعبير عن المعاني الشرعية بالألفاظ الشرعية ما أمكن.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل، ويراعون أيضًا الألفاظ الشرعية؛ فيعبرون بها ما وجدوا إلى ذلك سبيلًا»(٢).

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «والمقصود هنا أن الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة، لما فيها من لبس الحق بالباطل، مع ما توقعه من الاشتباه

---

(١) المصدر السابق (١/ ١٩٤).

(٢) درء التعارض (١/ ٢٤٥).

والاختلاف والفتنة، بخلاف الألفاظ المأثورة والألفاظ التي بُيِّنت معانيها، فإن ما كان مأثورًا حصلت به الألفة، وما كان معروفًا حصلت به المعرفة»(١).

وقد تطلق بعض هذه الألفاظ في أحد موطنين:

الأول: في محاجة الخصوم، فيخاطبون بما يعرفونه من مصطلحات.

الثاني: حيث أمن اللبس، وعرف مراد المتكلم(٢).

المسألة الثالثة: **أهل السنة يثبتون ما تضمنه معنى الحكمة اسمًا لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وصفة.**

أهل السنة يثبتون ما أثبته الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لنفسه، وما أثبته له رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، من الأسماء والصفات، ومن ذلك إثباتهم لصفة الحكمة، وكذا اسمه عَزَّ وَجَلَّ الحكيم والحَكَم.

وصفة الحكمة صفة ذاتية، بمعنى أن الله لم يزل ولا يزال متصفًا بها، وهي كذلك شرعية عقلية، بمعنى أنها عُلمت بالشرع وبالعقل.

فمن أسماء الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ الحكيم والحَكَم، قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الحكيم: في أفعاله وأقواله، فيضع الأشياء في محالها؛ لعلمه وحكمته وعدله»(٣).

وأما الحكم فمعناه: الحاكم، أي الذي إليه الحكم، ورُد إليه فيه الأمر(٤).

واسم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ الحكيم يتضمن معنى اسم الحكم وزيادة، فهو متضمن لمعنيين: معنى الحكم، ومعنى الإحكام للخلق أي الإتقان، وكل منهما شامل للشرع والقدر.

---

(١) المصدر السابق (١/ ٢٧١).

(٢) انظر مجموع الفتاوى (٨/ ٣٩٥)، ففيه تجويز إطلاق لفظ الجبر إذا أمن اللبس وعلم القصد، مع ما في لفظ الجبر من إيهام.

(٣) تفسير ابن كثير (٢/ ٩٨).

(٤) انظر: شأن الدعاء (٦١)، والمنهاج للحليمي (١/ ٢٠٧).

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(١)]:

وهــو الحكــيم وذاك مــن أوصــافه نوعــان أيضًــا مــا همــا عــدمان

حكـــمٌ وإحكـــامٌ وكـــل مـــنهما نوعـــان أيضًـــا ثابتـــا البرهـــان

وأهل السنة سائرون في إثباتهم الحكمة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على أصولهم، من أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليس كمثله شيء؛ فحكمته تليق به لا تشابه ما ثبت منها للمخلوق، فلله منها أعظم الكمال الذي يختص به فلا يشاركه فيه أحد، وللمخلوق من ذلك ما يليق بضعفه ونقصه.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كل ما خلقه وأمر به خلقه فيه حكمة بالغة وآيات باهرة، لأجلها خلقه وأمر به، ولكن لا نقول: إن الله تعالى في خلقه وأمره كله حكمة مماثلة لما للمخلوق من ذلك، ولا مشابهة له، بل الفرق بين الحكمتين كالفرق بين الفعلين، وكالفرق بين الوصفين والذاتين، فليس كمثله شيء في وصفه ولا في فعله ولا في حكمة مطلوبة له من فعله، بل الفرق بين الخالق والمخلوق في ذلك كله أعظمُ فرق وأبينُه وأوضحه عند العقول والفطر»[(٢)].

ويتبَع ذلك أنهم يفسرون الحكمة بمعناها الذي عرف بالشرع وبلسان العرب، ولا يفسرونها بما يعرفونه -أو يتوهمونه- في المخلوق، فإن هذا من أعظم الجناية في التعامل مع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ فإن في ذلك تشبيهًا لله بخلقه[(٣)]، فلا يفسرونها بتحصيل اللذة، أو دفع الهم والحزن ونحو ذلك.

---

(١) النونية (١٧٧) رقم (٣٢٦٦-٣٢٦٧).

(٢) مفتاح دار السعادة (٣/ ١٦).

(٣) وهذا المسلك كان سبب انحراف كثير من أهل البدع عن الصراط المستقيم، فإنهم لما لم يعقلوا من الصفات غير ما يشاهدونه في المخلوق؛ توهموا أن إثباتها تنقصٌ للرب ﷻ وتشبيهًا له بخلقه، فلم يجدوا سبيلًا لتنزيهه عن هذا النقص إلا بتعطيل الصفات، فمثلوا أولًا وعطلوا ثانيًا، والله المستعان.

المسألة الرابعة: **حكمة الله** سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ **نوعان:**

- حكمة هي صفته عَزَّوَجَلَّ، وهي كما تقدم صفة ذاتية معنوية له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.
- حكمة مخلوقة هي أثر اتصافه بالحكمة.

فيقال: الحكمة صفة الله عَزَّوَجَلَّ، ويقال: من حكمة الله نزول المطر، وخلق البحار ونحو ذلك، وذلك أن اسم الصفة -الذي هو الحكمة هنا- يراد اسم المصدر، ويراد به كذلك متعلقها وهو مسمى المفعول، فالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حكيم بالحكمة التي هي صفته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وما يخلقه من الحكم هو أثر تلك الحكمة(١).

وقد سبقت الإشارة إلى الفرق بين الفعل والمفعول(٢).

المسألة الخامسة: **الحكمة التي هي الغاية بفعله** سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ **منها ما يعود إليه** سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، **ومنها ما يعود إلى خلقه.**

يقرر أهل السنة ما دلت عليه نصوص الشرع، من أن الحكمة التي يفعل الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لأجلها نوعان(٣):

- حكمة تعود إليه عَزَّوَجَلَّ، يحبها ويرضاها.
- حكمة تعود إلى المخلوقين، يفرحون ويلتذون بها.

وهذا شامل للأمور الشرعية والكونية.

فأما الحكمة التي تعود إليه عَزَّوَجَلَّ فالكلام فيها مبني على مسألة عظيمة من مسائل الصفات، وهي أن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل، وقد سبق الكلام

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ١٢٧).

(٢) انظر ما تقدم ص (٣٣٠-٣٣١).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٣٥-٣٧).

عليها فيما مضى[١]، والمقصود منها هنا أن الله ﷻ متصف بالحكمة، فالحكمة وصفه، ويفعل لحكمة، فقيام الحكمة به يقتضي أن يعود إليه حكمها، وهذا واضح جدًا، ونفي حكمها في الحقيقة نفي لأصلها، ومجموع ذلك نفي لاستحقاقه الحمد، ونفي لاتصافه بالكمال، فيلزم من أثبت له الحكمة أن يثبت أنه ﷻ يعود إليه حكمة من أفعاله.

فإنه لا يعقل في الحكيم إلا الذي يفعل لحكمة تعود إليه، بل لا يعقل أن يفعل المختار فعلًا بدون حكمة تعود إليه، أو أن تكون الحكمة وعدمها بالنسبة إليه سواء، ولو تصور وجوده؛ فهو سفيه عابث ليس بحكيم[٢].

إذا تقرر هذا فما هي الحكم التي تعود إليه ﷻ من أفعاله؟

الحكمة التي تعود إليه سبحانه هي في الحقيقة صفات من جملة صفاته التي تقوم به.

وبيان ذلك أن هذه الصفات هي في مقام التعليل لأفعاله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فينزل الغيث رحمة بعباده، وينصر رسله محبة لهم ولدينهم، ويهلك أعداءه غضبًا عليهم وانتقامًا منهم، وهكذا[٣]، لذا فإن إثبات حكمة تعود إليه لا يستلزم أن يكون مستكملًا بغيره، لأن هذه الحكم هي صفاته.

وهذه الحكم كلها مرجعها إلى صفة المحبة، لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يحب أسماءه وصفاته، ويحب ظهور آثارها وموجباتها في المخلوقات -كما تقدم[٤]-، وأفعاله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ -التي تتضمن الحكمة- هي عن أسمائه وصفاته.

---

(١) انظر ما تقدم ص (٣٢٩).

(٢) انظر: منهاج السنة (٣/ ١٩٢-١٩٣ و١٩٤)، ومجموع الفتاوى (٨/ ٨٩-٩٠ و٢١١).

(٣) انظر: الحكمة والتعليل للشهري (١/ ٢٠٨).

(٤) انظر ما تقدم ص (٣٦٨).

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكل فاعل بالإرادة؛ فإرادته تستلزم محبة عامة لأجلها فعل، فالحب أصل وجود كل موجود، والرب تعالى يحب نفسه، ومن لوازم حبه نفسه أنها محبة مريدة لما يريد أن يفعله، وما أراد فعله فهو يريده لغاية يحبها، فالحب هو العلة الغائية التي لأجلها كان كل شيء»(١).

لذلك كان الانحراف في فهم صفة المحبة، وعدم التفريق بينها والمشيئة هو أصل الضلال في هذا الباب، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « فلو أثبتوا [أي الجهمية والمعتزلة] أنه سبحانه يحب ويفرح بحصول محبوبه -كما أخبر به الرسول-؛ تبين لهم حكمته، وتبين أيضًا أنه يفعل الأفعال لحكمة»(٢).

وأما الحكمة التي تعود إلى المخلوقين؛ فهي أثر تلك الحكمة العائدة إليه سبحانه من محبته ورحمته وإحسانه وكرمه وسائر الحكم التي هي صفاته كما تقدم، فهذه الصفات تطلب أثرها وتقتضيه، وهذا الأثر هو الحِكم التي تعود على المخلوقين من حصول منافعهم وتحقق مصالحهم، ودفع الشرور عنهم.

ولهذا كانت الأمور العامة التي يفعلها الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ لحكمة عامة، ورحمة عامة(٣)، وهذه الحكمة العامة لا يلزم تحققها في كل معين، بل قد تتضمن هذه الحكم ضررًا لبعض المخلوقات، ومثال ذلك إرسال الرسل فإن فيه من الحكم والمصالح العامة ودفع الشرور ما لا يحيط به إلا الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، ومع هذا فقد تضمنت شرورًا بالنسبة لبعض المخلوقين، كفرعون وأبي جهل وأمثالهم، فلا يلزم تحقق هذه المصالح في كل معين.

---

(١) النبوات (١/ ٣٧٢)، وانظر: جامع المسائل (٦/ ٢٠٨).

(٢) منهاج السنة (٥/ ٣٢٤).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٩٣).

وهذه الشرور مغمورة في جانب المصالح الحاصلة، ثم هي ليست شرورًا محضة بل هي مشتملة على حكم وغايات، هي باعتبارها خير ومصلحة[١].

المسألة السادسة: **حكمته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كسائر صفاته لا يحيط بها الخلق.**

من عقيدة أهل السنة والجماعة أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا صفاته ولا أفعاله، وأن الله عَزَّ وَجَلَّ لا يحيط عبادُه به علمًا، كما قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، فالطمع مقطوع من الإحاطة بصفاته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ -لا من جهة أصل المعنى-، ومن ذلك الحكمة، فلا يمكن أحدًا من الخلق أن يدرك تفاصيل حكمة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في خلقه وأمره، وما اطلعنا عليه من تفاصيل هذه الحكمة سواء بالوحي أو بغيره لا يساوي شيئًا في جانب ما لم نطلع عليه.

ومما يبين ذلك؛ أن الحكمة -كما تقدم- مبناها على أمرين: علم بدقائق الأمور، وعمل بمقتضى ذلك العلم.

والإحاطة بعلم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مما أخبر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ورسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بانتفائه، بل هو مما يُعلم اضطرارًا، لذا فقد ربط العلامة ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين انتفاء الإحاطة بتفاصيل الحكمة في كل شيء، وبين انتفاء الإحاطة بعلمه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فقال: «ولو ذهبنا نذكر ما يطلع عليه أمثالنا من حكمة الله في خلقه وأمره لزاد ذلك على عشرة آلاف موضع، مع قصور أذهاننا ونقص عقولنا ومعارفنا وتلاشيها، وتلاشي علوم الخلائق جميعهم في علم الله كتلاشي ضوء السراج في عين الشمس، وهذا تقريب وإلا فالأمر فوق ذلك»[٢].

ويكفي الإنسان فيما لم يدرك تفاصيله الإيمان المجمل بحكمة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وأنه لا يخلو منها شيء من الشرع ولا القدر، ويستدل على ما خفي منها بما ظهر.

---

(١) انظر: المصدر السابق (٨/ ٩٣-٩٤)، ومنهاج السنة (١/ ٤٦٢-٤٦٣).

(٢) شفاء العليل (٢/ ٥٧٣).

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وما يخفى على العباد من معاني حكمته في صنعه وإبداعه وأمره وشرعه؛ فيكفيهم فيه معرفته بالوجه العام؛ أن تضمَّنَتَه حكمة بالغة -وإن لم يعرفوا تفصيلها- وأن ذلك من علم الغيب الذي استأثر الله به، فيكفيهم في ذلك الإسناد إلى الحكمة البالغة العامة الشاملة، التي علموا ما خفي منها بما ظهر لهم»[(١)].

ومعرفة الحكم والغايات في شرع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وقدره من أعظم ما يزيد اليقين والإيمان، لذا فقد أمر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالتفكر والتدبر في آياته الكونية والشرعية وما تضمنته من حكم وغايات، قال ﷻ: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩]، وقال ﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

المسألة السابعة: **ترتبط بالحكمة عدة مسائل في باب القدر**، ومنها: مسألة التحسين والتقبيح، ومسألة خلق الأفعال، ومسألة الهداية والإضلال، ومسألة الأسباب، ومسألة الاستطاعة، ومسألة تكليف ما لا يطاق، ومسألة الرضا بالقدر، ومسألة دخول الشر في القضاء، وهذا بيان بعضها:

أما مسألة التحسين والتقبيح؛ فالكلام فيها كان فرعًا عن الكلام في الحكمة والتعليل[(٢)]، وقد تباينت مذاهب الناس فيها تبعًا لتباينها في هذه المسألة.

والمقصود هنا بيان علاقة التحسين والتقبيح العقليين بمسألة الحكمة، فمن نفى الحكمة -وهم الجهمية والأشاعرة كما سيأتي-؛ نفى التحسين والتقبيح العقليين، وجعل معرفتها سمعية فقط، ومن أثبتها -وهم أكثر الناس من المسلمين وغيرهم-؛ أثبت

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/ ٣١٦)، وانظر: مجموع الفتاوى (٦/ ١٢٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٩٠).

التحسين والتقبيح العقليين.

وذلك أنه لا يمكن القول بالتعليل إلا بالقول بأن الأشياء متضمنة للحسن والقبح في ذاتها، وإلا فلو خلت الأشياء من صفات بها تحسن وتقبح لما أمكن تعليل فعلها، بل يكون فعلها راجعًا لمحض المشيئة.

ومن هنا كان كل دليل يدل على تعليل أفعال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فهو دليل على الحسن والقبح العقليين، فإثبات الحكمة متضمن لإثبات التحسين والتقبيح العقليين.

وبالعكس؛ فإثبات التحسين والتقبيح العقليين يستلزم إثبات التعليل، إذ معنى تضمن الشيء لما يكون به حسنًا أو قبيحًا، يقتضي أن فعل الحسن كان لحسنه، وترك القبيح كان لقبحه، وهذه هي حقيقة التعليل[(١)].

ووجه آخر: وهو أن الحكمة قد تكون في المأمور به، وقد تكون في الأمر، وقد تكون في كليهما، فالعدل والإحسان إلى الخلق وصلة الرحم ونحو ذلك فيه منفعة وحكمة فيما لو فعله العبد بدون الأمر به، فإذ أمر به صار فيه حكمتان: حكمة في نفسه، وحكمة في الأمر، وهذا هو الغالب على الشريعة.

وأما ما ليس فيه حكمة في نفسه؛ ثم أمر به الشارع؛ صارت الحكمة فيه بالأمر لا في نفس المأمور؛ فإنه لا حكمة فيه، مثال ذلك أمر الله سبحانه لإبراهيم بذبح إسماعيل، فذات الذبح لا حكمة فيه ولا مصلحة، لذلك لم يكن مرادًا لله سبحانه، وإنما المراد له امتثال الأمر من إبراهيم، وهو الذي فيه مصلحة، فلما حصل الامتثال أُمر بعدم الذبح وبشر بأنه قد صدَّق الأمر وامتثله[(٢)].

---

(١) انظر: الحكمة والتعليل للشهري (٢/ ٥٦٢-٥٦٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٤/ ١٤٤-١٤٥).

فالأول -الذي فيه حكمة في نفسه وإن لم يأت الأمر به-: حسنه عقلي.

والثاني -وهو ما فيه حكمة في نفسه وأتى الأمر به-: حسنه عقلي وشرعي.

والثالث -وهو ما أمر به مما لا حكمة فيه في نفسه-: فهذا امتحان وابتلاء، والحسن فيه إنما هو في الأمر به لا في ذاته.

فالتفصيل الواقع في مسألة التحسين والتقبيح مبني على التفصيل في الحكمة، والله أعلم.

وأما مسألة خلق الأفعال؛ فالكلام فيها كان سببًا في الكلام في مسألة الحكمة، إذ أن من لم يثبت للعبد قدرة ولا اختيارًا، بل جعله مجبورًا على أفعاله -وهم الجهمية والأشاعرة- لم يثبت الحكمة، وذلك لأن جبر العبد على الذنب ثم عقوبته عليه ظلم ينافي العدل والحكمة في بدائه العقول.

أما منافاته للعدل فظاهرة.

وأما منافاته للحكمة، فإن عقوبة من أكره على المعصية وضع للشيء في غير موضعه، وبناءً على ذلك فإثبات الجبرية للحكمة نقض لأصلهم في الجبر، وإذا انتقض أصلهم في الجبر انتقض مذهبهم في كل مسائل القدر وبان تناقضهم، ففرارًا من هذا المأزق نَفَوا التعليل في أفعاله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وأنه يفعل لمحض المشيئة وصرف الإرادة.

وبالمقابل؛ فإثبات القدرة والاختيار للعبد يقتضي أن إثابة المطيع إنما هي لطاعته، وعقوبة العاصي إنما هي لمعصيته، وهذا يقود إلى إثبات التعليل من طريقين:

الأول: أن إثابة المطيع لطاعته، وعقوبة العاصي لمعصيته هي حقيقة الحكمة، لأنها وضع للشيء في موضعه الذي يناسبه.

الثاني: أن ذلك يقتضي إثبات الحسن في الطاعة، والقبح في المعصية، وثبوت الحسن والقبح يستلزم التعليل كما تقدم.

ومن هذا يتبين أن إثبات الحكمة هو من أهم المطالب في باب القدر، إذ الإيمان بالقدر

مداره على أصلين: إثبات القدر وخلق الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لأفعال العباد، وإثبات الحكمة له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وهما متلازمان أشد ما تكون الملازمة، فلا إيمان بقدر إلا بإثبات الحكمة، ولا يمكن إثبات الحكمة إلا بإثبات القدر.

وكل من القدر والحكمة والشرع أصول آخذ بعضُها برقاب بعض، لتشمل الدين كله، ولا يتأتى اجتماعها إلا على أصول سلف الأمة، والله المستعان.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والمقصود أن ورثة الرسل وخلفاءهم -لكمال ميراثهم لنبيهم- آمنوا بالقضاء والقدر والحكم والغايات المحمودة في أفعال الرب وأوامره، وقاموا مع ذلك بالأمر والنهي، وصدقوا بالوعد والوعيد، فآمنوا بالخلق الذي من تمام الإيمان به إثبات القدر والحكمة، وبالأمر الذي من تمام الإيمان به الإيمان بالوعد والوعيد وحشر الأجساد والثواب والعقاب، فصدقوا بالخلق والأمر، ولم ينفوهما بنفي لوازمهما كما فعلت القدرية المجوسية والقدرية المعارضة للأمر بالقدر، وكانوا أسعد الناس بالخلق وأقربهم عصبة في هذا الميراث النبوي، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

واعلم أن الإيمان بحقيقة القدر والشرع والحكمة لا يجتمع إلا في قلوب خواص الخلق ولب العالم»[1].

والحاصل أن لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في كل ما قدره وقضاه حكم عظيمة، وأنه لا يخلو فعل من أفعاله من الحكمة، والله أعلم.

---

(١) طريق الهجرتين (١/ ١٩٤-١٩٥).

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

خالف المعتزلة والأشاعرة أهل السنة في إثبات الحكمة في أفعال الرب سبحانه.

أما المعتزلة؛ فذهبوا إلى إثبات الحكمة، وأنه لا يخلو فعل من أفعال الرب سبحانه منها، وإلا للزم العبث عليه، تعالى الله عن ذلك.

قال القاضي عبد الجبار: «إن الله سبحانه ابتدأ الخلق لعلة، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حسن منه الخلق، فيبطل على هذا الوجه قول من قال: إنه تعالى خلق الخلق لا لعلة، لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثًا لا لوجه تقتضيه الحكمة، وذلك -أي نقص من يفعل لا لغرض- ظاهر في الشاهد»[1].

وقال الشهرستاني: «قالت المعتزلة: قد قام الدليل على أنه تعالى حكيم، والحكيم من تكون أفعاله على إحكام وإتقان، فلا يفعل فعلًا جزافًا؛ فإن وقع خيرًا فخير وإن وقع شرًّا فشرّ، بل لا بد وأن ينحو غرضًا ويقصد صلاحًا»[2].

ومخالفة المعتزلة لعقيدة أهل السنة من وجهين:

الأول: إنكارهم أن يعود لله سبحانه من الحكمة وصف، وأن الحكمة من الفعل مقصورة على الحكمة الراجعة إلى المخلوق، وهذا بناءً على مذهبهم في نفي صفات الله سبحانه.

فإنهم جعلوا «الحكمة في ذلك [أي الخلق] إحسانه إلى الخلق، والحكمة في الأمر تعويض المكلفين بالثواب، وقالوا: إن فعل الإحسان إلى الغير حسن محمود في العقل، فخلق الخلق لهذه الحكمة من غير أن يعود إليه من ذلك حكم، ولا قام به فعل ولا نعت»[3].

---

(١) المغني (١١/ ٩٢-٩٣).

(٢) نهاية الإقدام (٤٠٠).

(٣) مجموع الفتاوى (٨/ ٨٩).

وعلة ذلك عندهم أن الحكيم من يفعل أحد أمرين، إما أن ينتفع أوينفع غيره والباري سبحانه لما كان مقدَّسًا عن الانتفاع؛ تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره[١].

الثاني: أنهم جعلوا الحكمة حاملًا لقولهم بالإيجاب على الله سبحانه.

وما ذهبوا إليه باطل من وجوه:

الأول: أن الأدلة النقلية والعقلية دلت على اتصاف الرب سبحانه بالحكمة، وأن الحكمة وصفه سبحانه، ولكن المعتزلة لما كانوا ينفون صفات الرب سبحانه فإنهم نفوا اتصافه بالحكمة.

الثاني: أن قولهم: أن الرب سبحانه مقدس عن الانتفاع مجمل، فإن أريد بالانتفاع كون الرب سبحانه محتاجًا لغيره حتى يكمل؛ فباطل، وإن أريد أنه سبحانه يعود عليه وصف من كونه يفعل لحكمة فصحيح، يوضحه:

الثالث: أنه لا يعقل أن يفعل الحكيم فعلًا من غير أن يعود عليه منه حكم؛ فالإحسان إلى الغير محمود لكون المحسن يعود إليه من فعله هذه الأمور حكم يحمد لأجله، إما لتكميل نفسه بذلك، وإما لقصده الحمد والثواب بذلك، وإما لرقة وألم يجده في نفسه يدفع بالإحسان ذلك الألم، وإما لالتذاذه وسروره وفرحه بالإحسان.

فكل من فعل فعلًا ليس فيه لنفسه لذة ولا مصلحة ولا منفعة بوجه من الوجوه -لا عاجلة ولا آجلة-؛ كان عابثًا ولم يكن محمودًا[٢].

الرابع: أن الحكمة العائدة إليه سبحانه صفات من جملة صفاته التي تقوم به -كما تقدم- فهو ينصر المؤمنين محبة لهم ولدينه، ويخذل الكافرين غضبًا عليهم وانتقامًا منهم،

---

(١) انظر: نهاية الإقدام (٣٩٧).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٨٩-٩٠)، ومنهاج السنة (٣/ ١٩٢-١٩٤).

وهكذا[١]، فالحكمة العائدة إليه من صفاته، فلا يكون سبحانه مستكملًا بغيره.

الخامس: أن الإيجاب على الرب سبحانه لا يصح أصلًا، سواء كان موجبه الحكمة أو غيرها، لأن العباد لا يوجبون على الرب سبحانه إلا ما أوجبه على نفسه تفضُّلًا منه سبحانه -كما سيأتي- وإن كان سبحانه إنما أوجب على نفسه ما أوجب تفضُّلًا لحكمة، إذ الحكمة -كما تقدم- ملازمة لأفعال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ[٢].

وأما الأشاعرة؛ فذهبوا إلى إنكار الحكمة في أفعاله سبحانه، وزعموا أنه سبحانه يفعل لمحض المشيئة وصرف الإرادة، فليس ثَمَّ حكمة تبعث على الفعل أو مقصودة به، وإنما تترتب عليه، وتحصل عقيبه حصولًا مجردًا عن القصد.

قال الشهرستاني: «مذهب أهل الحق أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض، وأصناف الخلق والأنواع، لا لعلة حاملة له على الفعل، سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة؛ إذ ليس يقبل النفع والضر، أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق إذ ليس يبعثه على الفعل باعث، فلا غرض له في أفعاله ولا حامل، بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه»[٣].

وقال أيضًا: «ونحن لا ننكر أن أفعال الله تعالى اشتملت على خير وتوجهت إلى صلاح، وأنه لم يخلق الخلق لأجل الفساد، ولكن الكلام إنما وقع في أن الحامل له على الفعل ما كان صلاحًا يرتقبه وخيرًا يتوقعه، بل لا حامل له»[٤].

---

(١) انظر ما تقدم ص (٣٧٤).

(٢) انظر ما تقدم ص (٣٦٤).

(٣) نهاية الإقدام (٣٩٧)، تحت: «القاعدة الثامنة عشر: في إبطال الغرض والعلة في أفعال الله تعالى ...».

(٤) المصدر السابق (٤٠٠)، وانظر: غاية المرام (٢٠٢).

وقال الإيجي: «المقصد الثامن في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، إليه ذهبت الأشاعرة»[١].

وقال الآمدي: «القاعدة الثانية: في نفي الغرض والمقصود عن أفعال واجب الوجود.

مذهب أهل الحق أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل، بل الخلق وأن لا الخلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان»[٢].

وقال الرازي: «المسألة السادسة والعشرون: في أنه لا يجوز أن تكون أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بعلة البتة»[٣].

وقال: «مسألة: لا يجوز أن يفعل الله شيئًا لغرض»[٤].

واستدل الأشاعرة لما ذهبوا إليه بأدلة، منها:

أولًا: أن إثبات الحكمة في أفعاله سبحانه يستلزم أن يكون مستكملًا بغيره، إذ من فعل فعلًا لتحصيل منفعة أو دفع مضرة؛ إما أن يكون تحصيل تلك المنفعة أو دفع المضرة أولى له من عدمه أو لا، فإن كان الأول؛ كان ناقصًا بذاته مستكملًا بغيره، وإن كان الثاني؛ بطل التعليل إذ لا رجحان حينئذ[٥].

ثانيًا: أنه لو كان الله سبحانه قد خلق لعلة؛ فإن هذه العلة لا تخلو عن أن تكون قديمة

---

(١) المواقف (٣٣١).

(٢) غاية المرام (١٩٤).

(٣) الأربعين في أصول الدين (٣٥٠).

(٤) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (٢٠٥).

(٥) انظر: التمهيد للباقلاني (٥٠)، ونهاية الإقدام (٣٩٩)، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (٢٠٥)، والأربعين للرازي (٣٥٠)، وغاية المرام (١٩٧)، والمواقف (٣٣١).

أو محدثة، فإن كانت قديمة؛ وجب قدم الخلق لقدم علته، وإن كانت محدثة؛ فلا يخلو: إما أن يكون الله أحدثها لعلة أو لا، فإن كان الثاني بطل القول بالتعليل، وإن كان الأول فالقول فيها كالقول في العلة الأولى، فيلزم التسلسل[(١)].

ثالثًا: أن كل غرض يفرض أن الله سبحانه يفعل الفعل لأجله، فهو سبحانه قادر على إيجاده ابتداءً فيكون توسيط ذلك الفعل عبثًا، وهو محال[(٢)].

كما ادعوا أن اللام في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] هي لام العاقبة والصيرورة، وليست لام التعليل.

قال الشهرستاني: «وأما الآيات في مثل ﴿وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الجاثية: ٢٢] فهي لام المآل وصيرورة الأمر وصيرورة العاقبة، لا لام التعليل، كما قال تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨]، وقوله: ﴿جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [القصص: ٧٣]»[(٣)].

والجواب على شبهتهم الأولى من وجوه[(٤)]:

الأول: أن القول بأنه ناقص بذاته إما أن يراد به أنه كان عادمًا لكمال كان يجب أن يكون له قبل حدوث المراد، أو يراد أنه عادم لما ليس كمالًا قبل وجوده؟

فإن كان المراد الثاني؛ فلا نقص؛ إذ البحث في كونه كمالًا قبل وجود الفعل، وإن كان الأول فباطل؛ إذ لا يلزم من فعله لغرض حصوله أولى من عدمه أن يكون عادمًا لشيء من

(١) انظر: التمهيد للباقلاني (٥١-٥٢)، والأربعين للرازي (٣٥٠-٣٥١).

(٢) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (٢٠٥)، والأربعين للرازي (٣٥١)، والمواقف (٣٣٢).

(٣) نهاية الإقدام (٤٠٤).

(٤) انظر: شفاء العليل (٢/ ٥٧٧-٥٨٤).

الكمال الواجب قبل حدوث المراد، فإنه يمتنع أن يكون كمالًا قبل حدوثه.

الثاني: أن هذه الحكمة لم تحصل من شيء خارجي عنه، بل تلك الحكمة صفته القائمة به.

الثالث: أن الحكمة المقصودة بفعله سبحانه محبوبة له سبحانه مرادة، وإذا كانت كذلك؛ فحصولها هو الكمال في حقه، وعدمها نقص؛ إذ من كان قادرًا على تحصيل ما يحبه وفعله في الوقت الذي يحب على الوجه الذي يحب فهو الكامل حقًّا لا من لا محبوب له أو له محبوب لا يقدر على فعله.

الرابع: أن نفي الحكمة هو النقص لا أن إثباتها يستلزم نقصًا، لأن الحكمة كمال -كما تقدم- ولزوم النقص من انتفاء الحكم أظهر في العقول والفطر من لزوم النقص في إثبات ذلك.

الخامس: أن هؤلاء يجوزون على الرب سبحانه فعل كل ممكن، حتى الأمر بالكفر والشرك ونسخ التوحيد، فإذا جازت هذه المرادات من غير أن يكون في إرادتها نقص؛ فجواز غيرها من باب أولى، وعليه فلا يلزم من كون الحكمة مرادة له نقص.

السادس: أن انتفاء الحكمة في الفعل الاختياري من الحي العالم ممتنع -كما تقدم-، وإنما يتصور هذا في حق زائل العقل بنوم أو جنون أو العابث، والرب سبحانه منزه عن ذلك.

وأما الشبهة الثانية فجوابها من وجوه كذلك(١):

الأول: أن الحكمة يحذى بها حذو الفعل؛ فما جاز عليه جاز عليها، وما امتنع عليه امتنع عليها، فالفعل لا يخلو إما أن يمكن أن يكون الفعل قديمًا أو حادثًا، فإن أمكن أن يكون قديمًا؛ أمكن في الحكمة التي يكون الفعل لأجلها أن تكون كذلك، وإن كان حادثًا؛ كانت الحكمة كذلك.

الثاني: أن النفاة يقرون بقدم كونه مريدًا، ولا يلزم من هذا قدم الإرادة عندهم قدم

(١) انظر: شفاء العليل (٢/ ٥٨٦-٥٩٣).

المراد، فكذلك الحكمة لا يلزم من كونها قديمة قدم الفعل، إذ الباب واحد.

الثالث: أن أهل السنة يقولون: الله سبحانه يفعل لحكمة، وهذه الحكمة محبوبة له مرادة، ثم قد تكون مرادة لذاتها؛ فلا تسلسل، وإما أن تكون مرادة لغيرها، والمراد لغيره لا بد أن ينتهي إلى مراد لذاته قطعًا للتسلسل.

فالقول بتوقف العلة على علة أخرى ممنوع، إذ هو التسلسل الممتنع، وهو التسلسل في المؤثرين، يوضحه:

الرابع: أن التسلسل المذكور إما أن يكون التسلسل الممتنع، -وهو التسلسل في المؤثِّرين، وهو أن يكون مؤثرون كل واحد منهم استفاد تأثيره مما قبله لا إلى نهاية-، وإما أن يكون التسلسل الجائز-وهو التسلسل في الآثار-، فإن كان جائزًا بطل الإلزام من أصله، وإن كان ممتنعًا فهو مدفوع بانتهاء المرادات إلى مراد لنفسه فينقطع التسلسل.

الخامس: أن نفي الحكمة يستلزم نفي الإرادة، إذ لا يعقل من كون المريد مريدًا إلا لحكمة وغاية، وإذا انتفت الإرادة لزم أن يكون موجبًا بالذات وعلة تامة لمعلوله في الأزل، فيلزم قدم الحوادث المشهودة، وهذا بيِّن البطلان.

وأما الشبهة الثالثة فجوابها من وجوه أيضًا(١):

الأول: أنه لا يلزم من كون الفعل مقدورًا ممكنًا أن تكون الحكمة المقصودة بوجوده يمكن تحصيلها مع عدمه، إذ وجود الملزوم بدون لازمه محال.

الثاني: أن دعوى العبث في توسط أحد الأمرين مطلقًا باطلة، إذ توسط الشرط أو السبب أو المادة التي يحدث منها ما يحدثه ليس بعبث بل هو الحكمة.

الثالث: أن قولهم بأن العبث على الله محال يستلزم إثبات الحكمة، لأن العابث من

---

(١) انظر: شفاء العليل (٢/ ٥٩٣-٥٩٨).

يفعل لا لحكمة ولا لمصلحة.

الرابع: أن يقال: هذه الوسائط إما أن تكون معللة بحكم أخرى فيها مصلحة للفاعل أو للوسائط؛ فليس توسطها حينئذ عبثًا، وإما أن تكون غير معللة بل مرادة لذاتها، ولا مانع يمنع من هذا، ولا يلزم من انتفاء التعليل في بعض الأفعال انتفاؤه في الجميع.

الخامس: أن غاية هذه الشبهة أنه قادر على تحصيل تلك الحكم بالوسائط وبدونها، وهذا لا ينافي الحكمة من وجهين:

أولًا: أنه إذا كان الأمران ممكنين في حقه سبحانه فإنما يكون العدول عن أحدهما إلى الآخر عبثًا إذا كانا متساويين من كل وجه، وهذا ما لا سبيل لإثباته، بل لا يمكن لعاقلٍ أن يقول به؛ إذ هو متضمن إنكار الأسباب، وهذا يعود على الشرع والقدر بالإبطال، لأن الأسباب محل الشرع والقدر -كما سيأتي-[1].

ثانيًا: إذا كان الله قادرًا على الأمرين فالكمال فعل كلا الأمرين، فالرب لكماله قادر على تحقيق تلك الحكم بتوسط المخلوق المنفصل، وقادر على خلقها بدون توسط المخلوق، بل بما قام بنفسه من أفعاله اللازمة وكلماته وثنائه على نفسه وحمده لها.

وأما دعواهم أن لام التعليل في القرآن هي لام العاقبة؛ فباطل أيضًا من وجوه:

الأول: أن لام العاقبة ينزه الرب سبحانه عنها، فهو العليم القدير، ولام العاقبة لا تكون إلا من عاجز أو جاهل، أما الجاهل فمثاله آل فرعون في قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨] فهم جاهلون بمآل الأمر وثمرته عليهم، وأما العاجز فمثاله قول الشاعر[2]:

---

(١) انظر ما يأتي ص (٥١٦) وما بعدها.

(٢) ديوان أبي العتاهية ص (٤٦).

لِـدُوا للمـوت وابنـوا للخـراب فكلكـم يصـير إلى تبـابِ

فهم عالمون بهذه العاقبة لكنهم عاجزون عن دفعها[١].

الثاني: أن لام العاقبة لا يصح أن يكون الفاعل مريدًا للعاقبة فيها، والعبادة فيما مثلوا به من قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ مرادة بالاتفاق، فيمتنع على هذا أن تكون اللام فيها للعاقبة ويلزم أن تكون للغاية[٢].

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٤٤)، وجامع المسائل (٦/ ٥٩)، وشفاء العليل (٢/ ٥٣٩).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٤٥)، وقد تتبع ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما أورده من أمثلة ونقضها مثالًا مثالًا، انظر: شفاء العليل (٢/ ٥٤٠) وما بعدها.

الفصل الثالث

القواعد المتعلقة بأفعال العباد

وتحته مبحثان:

المبحث الأول: «العبد له قدرة على فعله وله مشيئة».

المبحث الثاني: «الله سبحانه خالق أفعال العباد وخالق قدرتهم وإرادتهم».

المبحث الأول

«العبد له قدرة على فعله وله مشيئة»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الأول: «العبد له قدرة على فعله وله مشيئة».

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وللعباد قدرة على أعمالهم ولهم إرادة»[1].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أهل السنة يقولون: إن العبد له مشيئة وقدرة وإرادة، وهو فاعل لفعله حقيقة»[2].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويؤمنون [أي: أهل السنة والجماعة] أن العبد له قدرة ومشيئة وعمل، وأنه مختار»[3].

وقال مرعي الكرمي: «فإن العبد له قدرة وإرادة وفعل حقيقة، يقدر به على فعل ما كلف به وعلى تركه»[4].

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ١٥٠).

(٢) المصدر السابق (١٢/ ٣٣١).

(٣) المصدر السابق (٣/ ٣٧٤).

(٤) رفع الشبهة والغرر (٥٠).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

دل الكتاب والسنة والإجماع على هذه القاعدة.

أما الكتاب والسنة؛ فقد دلَّا عليها في مواطن كثيرة، ويمكن تقسيم دلالتهما إلى أنواع:

الأول: الآيات والأحاديث الصريحة في إثبات قدرة العبد ومشيئته، كقوله تعالى: ﴿وَغَدَوْا عَلَىٰ حَرْدٍ قَٰدِرِينَ﴾ [القلم: ٢٥]، أي: ذوي قدرة، كما أُثر عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأُثر نحوه عن مجاهد وقتادة وابن زيد رَحِمَهُمُ اللَّهُ(١).

وقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ٣٤].

وقوله تعالى: ﴿وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَٰذِهِ﴾ ... إلى أن قال: ﴿وَأُخْرَىٰ لَمْ تَقْدِرُوا عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ اللَّهُ بِهَا ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾ [الفتح: ٢٠ - ٢١]، فأثبت قدرتهم على الأولى، ونفاها عن الثانية.

ومنه الآيات والأحاديث المصرحة بإثبات القوة للعبد، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾ [الروم: ٥٤]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُم مِّنَ اللَّهِ مِن وَاقٍ﴾ [غافر: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَاهُمْ﴾ [محمد: ١٣].

وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للمستحاضة: **(وإن قويت على أن تؤخري الظهر وتعجلي العصر ... فافعلي وصومي إن قدرت على ذلك)**(٢).

---

(١) روى هذه الآثار ابن جرير (٢٣/ ١٧٦-١٧٧).

(٢) رواه أحمد (٤٥/ ٤٦٧) (٢٧٤٧٤)، وأبو داود: كتاب الطهارة، باب من قال إذا أقبلت الحيضة تدع =

وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(خذوا من العمل ما تطيقون)**[(١)].

ومنه أيضًا الآيات والأحاديث المصرحة بإثبات الاستطاعة للعبد، كقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]، وقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ حكاية عن شعيب عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ﴾ [هود: ٨٨].

وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعمران بن حصين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: **(صل قائمًا، فإن لم تستطع فقاعدًا، فإن لم تستطع فعلى جنب)**[(٢)].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَن شَآءَ أَن يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٥٧]، وقوله تعالى: ﴿نَذِيرًا لِّلْبَشَرِ ﴿٣٦﴾ لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ [المدثر: ٣٦ - ٣٧]، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ مَـَٔابًا﴾ [النبأ: ٣٩].

وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لمن سأله عن الوضوء من لحوم الغنم: **(إن شئت فتوضأ، وإن شئت فلا تتوضأ)**[(٣)].

الثاني: الآيات والأحاديث التي فيها إثبات الكسب للإنسان، كقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن

=

الصلاة (١/ ١٤٤) ح (٢٨٧)، من حديث حمنة بنت جحش رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، وصححه الألباني في صحيح أبي داود ح (٢٨٧).

(١) رواه البخاري: كتاب الصوم، باب صوم شعبان (٣/ ٣٨) ح (١٩٧٠)، ومسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب أمر من نعس في صلاته أو استعجم عليه القرآن أو الذكر بأن يرقد ... (١/ ٥٤٢) ح (٧٨٥)، من حديث عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٢) رواه البخاري: كتاب التهجد، باب إذا لم يطق قاعدًا صلى على جنب (٢/ ٤٨) ح (١١١٧).

(٣) رواه مسلم: كتاب الحيض، باب الوضوء من لحوم الإبل (١/ ٢٧٥) ح (٣٦٠)، من حديث جابر ابن سمرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

كَسَبَ سَيِّئَةً ﴾ [البقرة: ٨١]، وقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿ كُلُّ ٱمْرِيٍٕ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴾ [الطور: ٢١]، والكسب هو الفعل الذي يعود على فاعله بنفع أو ضرر(١)، ولا يكون كسبًا إلا بالقدرة عليه ومشيئته.

الثالث: الآيات والأحاديث التي فيها إضافة أفعال العباد إليهم، نحو: ﴿ تَعْمَلُونَ ﴾، و﴿ يَفْعَلُونَ ﴾، و﴿ يَتَّقُونَ ﴾، و﴿ يُؤْمِنُونَ ﴾، و﴿ تَتَفَكَّرُونَ ﴾، وأمثال ذلك وهو أكثر من أن يحصر.

ولا تضاف أفعالهم إليهم حتى يكونوا قادرين عليها، شائين لها.

وبالجملة، فكل نص تضمن إثبات الوسع أو الطاقة أو الملك أو نفي العجز مضافًا إلى العبد، أو الثواب والعقاب على فعله، أو انقطاع عمله بعد موته؛ فهو دليل على قدرة العبد ومشيئته(٢).

وأما الإجماع فممن حكاه: شيخ الإسلام، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها ... وأن العباد لهم مشيئة وقدرة يفعلون بمشيئتهم وقدرتهم ما أقدرهم الله عليه مع قولهم إن العباد لا يشاؤون إلا أن يشاء الله»(٣).

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكذلك جماهير أهل السنة من أهل الحديث والفقه والتفسير والتصوف، لا يقرون بهذه الأقوال المتضمنة للخطأ، بل هم متفقون على أن الله خالق أفعال العباد، وعلى أن العبد قادر مختار يفعل بمشيئته وقدرته والله خالق ذلك»(٤).

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٣٨٧).

(٢) انظر: صيانة الإنسان (٢٥٢)، وقد تقدم ذكر بعض الأدلة على قدرة العبد، انظر ص (١٣٩-١٤٠).

(٣) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٥٩).

(٤) منهاج السنة (٣/ ١٢٨-١٢٩).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

هذه القاعدة هي إحدى القاعدتين اللتين تنبني عليهما مسألة خلق الأفعال، وهي المسألة العظيمة في باب القدر، فهذه المسألة لها متعلقان:

- ما يتعلق بالرب ﷻ، وهو إثبات خلقه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لأفعال عباده وإراداتهم وقدرتهم.
- ما يتعلق بالعبد، وهو إثبات أن له قدرة ومشيئة بهما فعل.

ولا بد قبل البدء بتحرير هاتين القاعدتين من التذكير بمقدمات ثلاث تتعلق بها:

الأولى: التفريق بين الفعل والمفعول، والمقصود منها أن أفعال العباد هي فعل للعبد وخلق لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فجهة فعلها غير جهة خلقها.

فالقيام والقعود ونحوهما من أفعال العباد تطلق على الفعل الذي به وجد المفعول، وتطلق على المفعول الحاصل بالفعل.

الثانية: التفريق بين فعل وأفعل، فالله أقدر العبد على فعله وجعل شائيًا له، والعبد قدِر وشاء، وفعل بقدرته ومشيئته.

الثالثة: الصفة إذا قامت بمحل؛ عاد حكمها على ذلك المحل دون غيره؛ فأفعال العباد قامت بهم وهم الذين اكتسبوها، فالعبد هو المصلي والصائم والقائم والقاعد، والله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هو الذي أقدره على ذلك.

والذي للعبد منها فعله وكسبه الذي يستحق عليه المدح والذم والثواب والعقاب، والذي لله منها العلم والكتابة والمشيئة والخلق.

والله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ممدوح على كل ما قدَّر وشاء -إذ له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ الحكمة البالغة-، والعبد يمدح على حسن فعله ويذم على قبيحه.

وقد سبق بيان هذه المقدمات، والمقصود هنا بيان علاقتها بخلق الأفعال.

والكلام على هذه القاعدة في مسائل:

الأولى: معنى القدرة المضافة إلى العبد.

الثانية: معنى المشيئة المضافة إليه كذلك.

الثالثة: قدرته ومشيئته كسائر صفاته، هما على ما يناسبه ويليق به.

الرابعة: قدرة العبد حقيقية، لها أثر في وجود الفعل.

الخامسة: قدرة العبد ومشيئته من أسباب وجود الفعل، والسبب لا بد له من معاونة ودفع الموانع.

السادسة: ثبوت تأثير القدرة والمشيئة لا يعني الاستقلال بالفعل، بل هما تابعتان لقدرة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ومشيئته.

المسألة الأولى: **معنى القدرة المضافة إلى العبد.**

المراد بالقدرة المضافة إلى العبد: أي أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أعطاه استطاعة يقدر بها على فعل الشيء وتركه، وهذه الاستطاعة هي التمكُّن وسلامة الآلات التي يكون بها الفعل.

وذلك أن الاستطاعة -على ما سيأتي في مبحث مستقل- نوعان:

- سابقة للفعل، وهي المصححة للفعل، وهي المرادة هنا.
- ومقارنة للفعل، وهي حقيقة القدرة، وهي المختصة بالفاعل.

فالعبد بما أودع الله عَزَّوَجَلَّ فيه من صفات وغرائز يقدر على أفعاله، وهذا يكون بحسب ما أعطاه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى من الكمال، والناس متفاوتون في قدراتهم، فمنهم من يقدر على أشياء كثيرة لا يقدر عليها كثيرون، ومنهم من لا يقدر إلا على القليل.

ولكن المقصود هو الكلام على القدرة عمومًا.

والقدرة قرينة الحياة وملزومها، فكل حي فهو قادر على ما أقدره الله عليه من أفعال، ومن لا يقدر على شيء من الأفعال البتة؛ فهو ميت ليس بحي، كما ذكر البخاري عن نعيم بن حماد:

«أن العرب لا تعرف الحي من الميت إلا بالفعل؛ فمن كان له فعل فهو حي، ومن لم يكن له فعل فهو ميت»[(١)].

فالذي لا يفعل ليس بحي، والفعل لا يكون إلا بقدرة، فمن لا قدرة له؛ لا حياة له.

والقدرة المرادة هنا هي القدرة الكونية لا الشرعية[(٢)]، إذ الشرعية أخص منها؛ فكل قادرٍ شرعًا فهو قادرٌ كونًا، وليس كل قادرٍ كونًا قادرٌ شرعًا[(٣)]، فالأعرج الذي خرج للجهاد قادر على الجهاد كونًا ولكنه غير قادر شرعًا، وهذا من رحمة الشارع وتيسيره على المكلفين.

المسألة الثانية: **معنى المشيئة المضافة إلى العبد.**

والمراد بها أن للعبد إرادة واختيارًا فيما يقدر عليه، فله إرادة واختيار في الفعل والترك.

وما قيل في الإرادة من جهة استلزام الحياة لها يقال في المشيئة، فلا حياة بغير قدرة ولا حياة بغير مشيئة.

فلا يمكن خلو الإنسان عن المشيئة، فإن الإنسان حساس يتحرك بالإرادة، فلا بد له من مراد، سواء كان مراد خير أو مراد شر[(٤)].

المسألة الثالثة: **قدرة العبد ومشيئته كسائر صفاته، هما على ما يناسبه ويليق به.**

من المتقرر عند أهل السنة والجماعة أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا صفاته ولا في أفعاله، ومن المتقرر عندهم كذلك أن صفات ما دونه من المخلوقين كذلك على ما يليق بها جبلوا عليه من نقص وضعف.

---

(١) خلق أفعال العباد (٢/ ١٩٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٣٩٠).

(٣) انظر: المصدر السابق (٨/ ٤٣٩).

(٤) انظر: الجواب الصحيح (٦/ ٣٤)، ومجموع الفتاوى (١٠/ ١٩٦)، وجامع المسائل (٣/ ٥٤)، وشفاء العليل (٢/ ٨٣٠-٨٣١).

ومن ذلك اتصاف العباد بالقدرة والمشيئة؛ فهو بهما لم يخرج عما جبل عليه من نقص، وهما على ما يليقان به، وكذا القدرة والمشيئة المضافتين إلى الرب ﷻ هما على ما يليق بكماله وعظمته.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ما يوصف الله به ويوصف به العباد؛ يوصف الله به على ما يليق به ويوصف به العباد بما يليق بهم من ذلك، مثل الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام»(١).

المسألة الرابعة: **قدرة العبد حقيقية لها أثر في وجود الفعل.**

يثبت أهل السنة والجماعة للعبد قدرة على ما تعرفه العرب من كلامها، وهي القدرة التي لها أثر في المقدور، وأما قدرة لا علاقة لها بالمقدور إلا الاقتران العادي، أو كونها علامة عليه فليست قدرة على الحقيقة.

ومعنى أن القدرة لها أثر: أي أنها سبب من الأسباب التي يحصل بها الفعل، وهذا السبب له أسباب أخرى تعاونه، وموانع تعوقه، لا أن المراد أنها مستقلة بالأثر موجبة له.

فلفظ التأثير يراد به هذين المعنيين: أنها سبب من جملة الأسباب، وأنها علة تامة مستقلة بإيجاد السبب، فالثاني باطل، والأول هو الصواب.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والمقصود هنا أن التأثير إذا فُسر بوجود شرط الحادث، أو بسبب يتوقف حدوث الحادث به على سبب آخر وانتفاء موانع -وكل ذلك بخلق الله تعالى- فهذا حق، وتأثير قدرة العبد في مقدورها ثابت بهذا الاعتبار.

وإن فسر التأثير بأن المؤثر مستقل بالأثر من غير مشارك معاون ولا معاوق مانع؛ فليس شيء من المخلوقات مؤثرًا، بل الله وحده خالق كل شيء فلا شريك له ولا ندَّ له، فما

(١) مجموع الفتاوى (١٢/ ٦٥).

شاء كان وما لم يشأ لم يكن»[1].

ومما يدل على تأثير قدرة العبد ومشيئته قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي نَفۡعٗا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ﴾[الأعراف: ١٨٨]، فأخبر أنه لا يملك الضر والنفع لنفسه إلا إذا شاء الله، ومفهومه أنه إذا شاء الله ملك لنفسه ذلك، والنفع والضر هما أثر الفعل الحاصل بقدرته ومشيئته، فدل على أن لهما أثرًا في الفعل.

فدلت هذه الآية «على أن قدرة العبد مؤثرة بإذن الله تعالى ومشيئته»[2]، فنص على القدرة، والمشيئة قرينتها في ذلك.

ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَنَكۡتُبُ مَا قَدَّمُواْ وَءَاثَٰرَهُمۡۚ﴾ [يس: ١٢]، فـ(آثارهم): آثار أعمالهم من خير وشر، سواء كانت في الحياة أو بعد الممات، والتعبير بالآثار يدل على أن لها أثرًا في وجود العمل.

قال السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿وَءَاثَٰرَهُمۡ﴾ وهي آثار الخير وآثار الشر التي كانوا هم السبب في إيجادها في حال حياتهم وبعد وفاتهم، وتلك الأعمال التي نشأت من أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم»[3]، يوضحه:

المسألة الخامسة: **قدرة العبد ومشيئته من أسباب وجود الفعل، والسبب لا بد له من معاونة ودفع الموانع.**

فالله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ -لكمال حكمته- ربط الأسباب بمسبباتها، وجعل لهذه الأسباب أضدادًا وموانع؛ فلا بد للوصول إلى الفعل من الإتيان بأسبابه ودفع أضدادها.

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ١٥٥).

(٢) روح المعاني (٩/ ١٣٦).

(٣) تفسير السعدي (٣/ ١٤٤٧).

وهكذا الأمر في أفعال العباد؛ من جملة الأسباب التي تحصل بها: قدرة العبد ومشيئته، ومن لطيف ما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ﴿٧٣﴾ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَـٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٧٣ - ٧٤]، فأخبر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بأن مراد الكفار وهو فتنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الوحي قد انعقدت أسبابه من قبلهم إلى حد أنه قارب الوقوع، إلا أنه لم يقع لوجود المانع، وهو تثبيت الله لنبيه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فقدرتهم ومشيئتهم كانت من جملة أسباب هذه الفتنة، إذ أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أضاف الفعل إليهم، فدل على أنه واقع بقدرتهم ومشيئتهم.

وتقرير كون قدرة العبد ومشيئته من أسباب الفعل يعني أنهما -كسائر الأسباب- لا تستقلان بالفعل، بل لا بد من وجود أعوانها ودفع أضدادها.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأن قدرة العباد لها تأثير فيها كتأثير الأسباب في مسبباتها، وأن الله خالق كل شيء بما خلقه من الأسباب، وليس شيء من الأسباب مستقلًا بالفعل، بل هو محتاج إلى أسباب أخر تعاونه وإلى دفع موانع تعارضه، ولا تستقل إلا مشيئة الله تعالى فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن»(١).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والتحقيق أن قدرة العبد وإرادته ودواعيه جزء من أجزاء السبب التام الذي يجب به الفعل، فمن زعم أن العبد مستقل بالفعل -مع أن أكثر أسبابه ليست إليه-؛ فقد خرج عن موجب العقل والشرع ... ومن زعم أنه لا أثر للعبد بوجه ما في الفعل، وأن وجود قدرته وإرادته وعدمهما بالنسبة إلى الفعل على السواء؛ فقد كابر العقل والحس»(٢).

---

(١) درء التعارض (١٠/ ١١٥)، وانظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٤٨٧).

(٢) شفاء العليل (١/ ٤٢١-٤٢٢).

المسألة السادسة: **قدرة العبد ومشيئته تابعتان لقدرة الله** سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ **ومشيئته.**

يثبت أهل السنة والجماعة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ الملك التام والحمد التام، فيثبتون له الحكمة وينزهونه عن الظلم والقبيح، ويثبتون له التصرف المطلق في خلقه، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ولا يكون شيء إلا بمشيئته وقدرته.

وكل ما في العباد من نعمة؛ قوة وقدرة وإرادة وغيرها؛ فهي من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، كما قال تعالى: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾[النحل: ٥٣].

وما يثبت للمخلوقات من قدرة ومشيئة وتصرف فهو بإذن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولا يخرج عما يشاؤه عَزَّ وَجَلَّ.

فقدرة العباد إنما كانت بإقدار الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لهم، فلا حول لهم ولا قوة إلا به، كما في دعاء الاستخارة: **(وأستقدرك بقدرتك ... فإنك تقدر ولا أقدر)**(١)، ففيه سؤال العبد القدرة من ربه القدير، وتعليل ذلك بانفراده بالقدرة على الحقيقة، مع خلو العبد منها إلا أن يقدره على شيء.

وكذا مشيئته هي تابعة لمشيئة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، لا تخرج عنها، كما قال تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴿٢٩﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾[الإنسان: ٢٩ - ٣٠]، وقال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[التكوير: ٢٨ - ٢٩]، وقال سبحانه: ﴿ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ﴿٥٥﴾ وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾[المدثر: ٥٥ - ٥٦]، فأثبت لهم مشيئة، وجعلها تابعة لمشيئته متوقفة عليها.

قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «في كتاب الله المشيئة له دون خلقه، والمشيئة إرادة الله؛ يقول

---

(١) رواه البخاري: كتاب الدعوات، باب الدعاء عند الاستخارة (٨/ ٨١)، (٦٣٨٢)، من حديث جابر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

الله ﷻ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ فأعلم خلقه أن المشيئة له»(١).

وقال الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «الإبانة»: « فأخبر تعالى أنا لا نشاء شيئًا إلا وقد شاء الله أن نشاءه»(٢).

وقد جمع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بين إثبات المشيئة النافذة له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وحده، ونفي القدرة عن غيره في قوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَآ إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَآءَ ٱللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِ ﴾[الكهف: ٣٩].

والحاصل أن للعباد قدرة على أفعالهم ولهم مشيئة، وهما تابعتان لقدرة الله ومشيئته، والله أعلم.

---

(١) رواه ابن بطة (٢/ ٢٦٢) رقم (١٨٨١)، واللالكائي (٣/ ٦٢٩) رقم (١٠١٣).

(٢) الإبانة (٧)، وانظر: التمهيد (٦/ ١٣)، ومجموع الفتاوى (٨/ ٢٣٨).

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

خالف أهل السنة في هذه القاعدة القدرية والجبرية.

فذهبت القدرية إلى أن العبد مستقل بقدرته ومشيئته، وأنه يشاء ما لم يشأ الله سبحانه.

قال القاضي عبد الجبار: «اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله ﷻ أقدرهم على ذلك»(١).

وقال أيضًا: «أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنها من الله تعالى ومن عنده ومن قبله وذلك واضح، فإن أفعالهم حدثت من جهتهم وحصلت بدواعيهم وقصودهم، واستحقوا عليها المدح والثواب والعقاب، فلو كانت من جهته تعالى أو من عنده أو من قبله؛ لما جاز ذلك»(٢).

وهم مع قولهم بذلك يقرون بأن الله سبحانه هو الذي أقدرهم عليها، كما تقدم في قول عبد الجبار: «وأن الله ﷻ أقدرهم على ذلك».

وقد حكى البغدادي وابن حزم عنهم إنكار قدرة الله سبحانه على أفعال العباد(٣)، وحكى الأشعري تنازعهم في قدرته على مثلها(٤).

والواقع أن المعتزلة قالوا باستقلال العبد بالقدرة والمشيئة لأفعاله لقولهم بأن العباد يخلقون أفعالهم.

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (٨/ ٣).

(٢) شرح الأصول الخمسة (٧٧٨).

(٣) انظر: الفرق بين الفرق (١٠٤)، والفصل (٥/ ٥٧).

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٢٧٤).

وأما الجبرية فذهب جهميتهم إلى إنكار قدرة العبد ومشيئته على أفعاله بالكلية، وزعموا أنه كالريشة في مهب الريح ليس له من أمره شيء بل هو مجبور على أفعاله.

وقد حكى عامة أصحاب المقالات[١] عن رأسهم الجهم الجبر، وأنه لا اختيار لشيء من الحيوانات في شيء مما يجري عليهم، وأنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده وأنه هو الفاعل، وأن الناس مضطرون إلى أفعالهم وإنما تنسب إليهم على سبيل المجاز كما يقال تحركت الشجرة وسقط الجدار وانخسفت الشمس، حالهم في ذلك حال الجمادات.

وهؤلاء هم الجبرية الخالصة، وأما الجبرية المتوسطة؛ فهم الأشاعرة[٢]، الذين ذهبوا إلى أن للعبد كسبًا في فعله، وأن له قدرة على فعله ومشيئة لكنها غير مؤثرة في وجود الفعل.

وهذا الكسب -كما سيأتي- اختلفت في بيانه عباراتهم اختلافًا كثيرًا، واضطربوا فيه اضطرابًا عظيمًا.

وأما قدرة العبد ومشيئته فمذهبهم أنها غير مؤثرة، ومن أقوالهم في ذلك:

قال الشهرستاني: «لم يثبت شيخنا الأشعري للقدرة الحادثة صلاحية أصلًا، لا لجهة الوجود ولا لصفة من صفة الوجود»[٣].

وقال: «ونجا أبو الحسن رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ حيث لم يثبت للقدرة أثرًا أصلًا»[٤].

وهذا القول هو الذي استقر عليه الأشعري فيما حكاه ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث يقول: «والذي استقر عليه قول الأشعري أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها، ولم يقع المقدور

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٣٣٨)، والفرق بين الفرق (١٨٦)، والفصل (٣/ ٣٣)، والتبصير في الدين (١٠٧)، والملل والنحل (٩٧-٩٨).

(٢) انظر: الملل والنحل (٩٧)، والتعريفات للجرجاني (٧٧).

(٣) نهاية الإقدام (٧٢).

(٤) المصدر السابق (٧٨).

ولا صفة من صفاته بها، بل المقدور بجميع صفاته واقع بالقدرة القديمة ولا تأثير للقدرة الحادثة فيه، وتابعه على ذلك عامة أصحابه»[١].

فعموم الأشاعرة إذن على نفي تأثير القدرة الحادثة.

و كلام المخالفين في هذه المسألة متضمَّنٌ في كلامهم على خلق الأفعال الآتي في المبحث القادم.

(١) شفاء العليل (١/ ٣٦٩)، وانظر: منهاج السنة (١/ ٤٥٩)، والأربعين للرازي (٣٢٠).

المبحث الثاني

«الله سبحانه خالق أفعال العباد وخالق قدرتهم وإرادتهم»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الثاني: «الله سبحانه خالق أفعال العباد وخالق قدرتهم وإرادتهم».

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

قال يحيى بن سعيد القطان رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ما زلت أسمع أصحابنا يقولون: إن أفعال العباد مخلوقة»[(١)].

وقال أبو ثور رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «... وذلك أن الله خالق كل شيء، وقال: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، فمن زعم أن شيئًا ليس بمخلوق من أفاعيل العباد كان بذلك ضالًا»[(٢)].

وقال البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أفعال العباد مخلوقة»[(٣)].

وقال ابن أبي عاصم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومما اتفق أهل العلم على أن نسبوه إلى السنة: القول بإثبات القدر ... وأفعال العباد من الخير والشر فعل لهم خلق لخالقهم»[(٤)].

وقال الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها: ... وأنه لا خالق إلا الله، وأن أعمال العباد مخلوقة لله مقدرة»[(٥)].

وقال الصابوني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن قول أهل السنة والجماعة في أكساب العباد أنها مخلوقة لله تعالى، لا يمترون فيه، ولا يعدُّون من أهل الهدى ودين الحق من ينكر هذا القول وينفيه»[(٦)].

---

(١) رواه البخاري في خلق أفعال العباد (٢/ ٧٠) رقم (١٣٢).

(٢) رواه اللالكائي (٤/ ٧٩٥) رقم (١٣٣١).

(٣) رواه البيهقي في القضاء والقدر (١/ ٣٤٤) رقم (٩٢).

(٤) السنة (٢/ ١٠٢٧).

(٥) الإبانة (٩).

(٦) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٨٥).

وقال العِمْرَاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ[١]: «ونؤمن بأخبار الصفات ... وأن الله خلق أفعال العباد وأقوالهم ونياتهم وخطراتهم في الطاعة والمعصية»[٢].

وقال ابن الحَاج القفْطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٣]: «ولا يلحقك شك ولا ارتياب في أن الله خالق أفعال العباد»[٤].

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وللعباد قدرة على أعمالهم ولهم إرادة، والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم»[٥].

وقال الذهبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالله تعالى خالقنا، وخالق أفعالنا وأدواتنا»[٦].

وقال ابن أبي العز الحنفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والذي عليه أهل السنة والجماعة: أن كل شيء بقضاء الله وقدره، وأن الله تعالى خالق أفعال العباد»[٧].

---

(١) هو: أبو الحسين، يحيى بن سالم بن أسعد بن يحيى العمراني اليماني، شيخ الشافعية في بلاد اليمن، ولد سنة (٤٨٩هـ)، من كتبه: «الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار»، و«مختصر الإحياء»، مات بذي سفال باليمن سنة (٥٥٨هـ).

انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٧/ ٣٣٦)، شذرات الذهب (٦/ ٣٠٩).

(٢) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (١/ ١٠٠).

(٣) هو: شيث بن إبراهيم بن محمد بن حيدرة المعروف بابن الحاج القناوي القفطي النحوي، من كتبه: «حز الغلاصم وإفحام المخاصم»، و«تهذيب ذهن الواعي في إصلاح الرعية والراعي»، مات سنة (٥٩٨هـ).

انظر: بغية الوعاة (٢/ ٦)، والأعلام للزركلي (٣/ ١٨١).

(٤) حز الغلاصم (١٢٤).

(٥) مجموع الفتاوى (٣/ ١٥٠).

(٦) سير أعلام النبلاء (١٢/ ١٧٧).

(٧) شرح الطحاوية (١/ ٣٢١).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

دل على هذه القاعدة الكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وعلى صحة هذا المذهب أكثر من ألف دليل من القرآن والسنة والمعقول والفطر»(١).

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في النونية(٢):

أَوَليس قد قامَ الدليلُ بأنَّ أفعـ ... ـالَ العبادِ خليقةُ الرحمنِ
من ألفِ وجهٍ أو قريبِ الألفِ يحصيـ ... ـها الذي يُعنى بهذا الشَّأْنِ

وأدلة الكتاب والسنة على نوعين، عامة وخاصة:

أما الأدلة العامة: فهي على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأدلة الدالة على عموم خلق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لكل شيء، كقوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ﴾ [الأنعام: ١٠٢].

ووجه دلالتها أن أفعال العباد داخلة في عموم الأشياء التي خلقها الله.

القسم الثاني: الأدلة الدالة على تفرد الرب بالملك، كقوله تعالى: ﴿قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ﴾ [الأنعام: ٧٣]، ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ﴾ [فاطر: ١٣]، ﴿لَهُ ٱلْمُلْكُ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [التغابن: ١].

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ٢٦١).

(٢) (٥٣-٥٤) رقم (٧١٤-٧١٥).

ووجه دلالتها أن تفرد الرب بالملك يقتضي ألا يكون في خلقه إلا ما يريد، وألا يوجد شيء إلا بإيجاده، ومن هنا كان من لم يثبت خلقه لأفعال العباد؛ لم يثبت له تمام الملك(١).

القسم الثالث: الأدلة الدالة على سبق المقادير، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(كل شيء بقدر حتى العجز والكيس أو الكيس والعجز)**(٢).

ووجه دلالتها أن تقدير الله ﷻ للمقادير يقتضي أنه علمها وكتبها وشاءها وخلقها، وأفعال العباد داخلة في عموم المقادير.

وهذا النوع من الأدلة خنجر في نحر من ينكر خلق أفعال العباد مع إثباته للعلم والكتابة، لذلك قال من قال من السلف: «ناظروا القدرية بالعلم؛ فإن أقروا به خُصموا، وإن أنكروا كفروا»(٣).

وأما الأدلة الخاصة: فهي على قسمين: صريحة وغير صريحة.

أما الأدلة الصريحة: فهي كل دليل على خلق الأفعال بصفة خاصة، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] سواء كانت (مَا) مصدرية -وهو ضعيف-، أو كانت موصولة -وهو الأصح-، وإن كان الأول أصرح.

والمعنى: والله خلقكم وخلق الأصنام التي تعملونها، ووجه الدلالة حينئذ أن هذه الأصنام إنما صارت أصنامًا بصنعتهم وعملهم، فدل على أن أعمالهم وصنعتهم خلق له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، كما أن الحجارة التي جُعلت أصنامًا خلق له، فلما كان المسبب الذي هو الصنم

---

(١) انظر: منهاج السنة (٣/ ٧٧).

(٢) رواه مسلم: كتاب القدر، باب كل شيء بقدر (٤/ ٢٠٤٥) ح (٢٦٥٥)، من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٣) انظر ما تقدم ص (١٣٢).

مخلوقًا له؛ كان السبب وهو فعل العبد مخلوقًا له من باب أولى.

وأما وجه الدلالة على المعنى الأول فظاهر، إذ المعنى حينئذ: والله خلقكم وخلق عملكم(١).

وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ۙ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ ﴿٨٠﴾ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ﴾[النحل: ٨٠ - ٨١].

ووجه الدلالة أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أخبر أنه هو الذي خلق لهم البيوت والسرابيل، وإنما صارت بيوتًا وسرابيل بصنعتهم وعملهم.

وقوله تعالى: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ﴾[يس: ٤٢]، فأخبر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أنه خلق لهم الفلك، وقد صارت فلكا بعملهم كما أخبر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن نبيه نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿وَيَصْنَعُ ٱلْفُلْكَ﴾[هود: ٣٨].

وقوله صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(إن الله خالق كل صانع وصنعته)**(٢).

قال البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فأخبر أن الصناعات وأهلها مخلوقة»(٣).

---

(١) انظر هذا الدليل ووجه الاستدلال به وما قيل فيه في: منهاج السنة (٣/ ٢٦٠-٢٦١)، ومجموع الفتاوى (٨/ ١٧ و٧٩ و١٢١)، وبدائع الفوائد -وأطال فيه النفس- (١/ ٢٥٣-٢٦٨).

(٢) رواه البخاري في خلق أفعال العباد (٢/ ٦٦) رقم (١٢٤)، والحاكم (١/ ٣١)، من طريق أبي مالك الأشجعي، عن ربعي بن حراش، عن حذيفة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ مرفوعًا، وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، وصححه الحافظ في الفتح (١٣/ ٤٩٨)، والألباني في الصحيحة ح (١٦٣٧).

(٣) خلق أفعال العباد (٢/ ٦٦)، بعد روايته للحديث السابق.

ووجه الدلالة فيه كالآية الأولى؛ إن أريد بالصنعة الفعل فظاهر، وإن أريد بها المفعول المصنوع؛ فإنما صار مصنوعًا بفعل المخلوق.

وأما الأدلة غير الصريحة: فهي على أصناف:

الصنف الأول: الأدلة الدالة على أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يهدي ويضل، كقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [فاطر: ٨].

وقوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(مَن يهدِه الله فَلا مُضلَّ لَه، ومن يضلل فلا هادي له)**[١].

الصنف الثاني: الأدلة الدالة على أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يشرح الصدر ويضيِّقه، كقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

الصنف الثالث: الأدلة الدالة على أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يحبب الإيمان إلى المؤمنين ويبغِّض إليهم خلافه، كقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات: ٧].

الصنف الرابع: الأدلة الدالة على أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يجعل القلوب قاسية ومخبتة، كقوله تعالى: ﴿لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴿٥٣﴾ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا۟ بِهِۦ فَتُخْبِتَ لَهُۥ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الحج: ٥٣ - ٥٤].

الصنف الخامس: الأدلة الدالة على أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يلهم عباده التقوى والفجور، كقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٧ - ٨].

---

(١) رواه مسلم: كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة (٢/ ٥٩٢) ح (٨٦٧)، من حديث جابر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

الصنف السادس: الأدلة الدالة على أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يعز ويذل، كقوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[آل عمران: ٢٦].

الصنف السابع: الأدلة الدالة على أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يضحك ويبكي، ويحيي ويميت، كقوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴿٤٣﴾ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا ﴾[النجم: ٤٣ - ٤٤].

ومن هذا الباب ما جاء في النصوص من سؤال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أن يجعل كذا، كقوله تعالى عن نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿ رَبِّ ٱجْعَلْنِي مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي ﴾ [إبراهيم: ٤٠]، وقوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**رب اجعلني لك شكارًا، لك ذكارًا، لك رهابًا، لك مطواعًا، إليك مخبتًا، لك أواهًا منيبًا، رب تقبل توبتي، واغسل حوبتي، وأجب دعوتي، وثبت حجتي، واهد قلبي، وسدد لساني، واسلل سخيمة قلبي**)[(١)].

ووجه الدلالة من هذا القسم أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أخبر أنه خلق هذه الأشياء في العباد مع كونها من أفعالهم.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ففي القرآن من ذكر تفصيل أفعال العباد التي بقلوبهم وجوارحهم، وأنه هو تبارك وتعالى يحدث من ذلك ما يطول وصفه»[(٢)].

(١) رواه أحمد (٣/ ٤٥٢) ح (٣٥٥١)، وأبو داود: كتاب الصلاة، باب ما يقول الرجل إذا سلم (٢/ ١١٨) ح (١٥١٠)، والترمذي: أبواب الدعوات، باب في دعاء النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (٥/ ٥١٧) ح (٣٥٥١)، وابن ماجه: كتاب الدعاء، باب دعاء رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (٥/ ٣٥٤) ح (٣٨٣٠) من طريق سفيان الثوري، عن عمرو بن مرة، عن عبد الله بن الحارث، عن طليق بن قيس، عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا مرفوعًا. قال الترمذي: «حسن صحيح»، وصححه ابن القيم في الوابل (٤٠٤)، والألباني في صحيح أبي داود ح (١٣٥٢).

(٢) منهاج السنة (٣/ ٢٦٢).

وأما الإجماع فممن حكاه:

- اللالكائي، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «سياق ما فسر من الآيات ... وما نقل من إجماع الصحابة والتابعين والخالفين لهم من علماء الأمة أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله عَزَّ وَجَلَّ طاعاتها ومعاصيها»[١].
- شيخ الإسلام، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أفعال العباد مخلوقة باتفاق سلف الأمة»[٢].

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٥٨٩).

(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٠٦).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

هذه القاعدة من القواعد العظيمة في القدر وهي مرتبطة ارتباطًا مباشرًا بالمرتبة الرابعة من مراتب القدر التي هي الخلق.

ونفي ما تضمنته هذه القاعدة من خلق الله ﷻ لأفعال العباد نفي لقسط كبير من ملك الله وآياته؛ بل نفي لما هو من محاسن ملكه وأعظم آياته ومخلوقاته[١].

وهذه المسألة هي لب باب القدر، وعنها تشعبت كثير من مسائله.

ولا بد قبل البدء بشرحها من بيان خمس مقدمات هي:

الأولى: التفريق بين الفعل والمفعول، والمقصود منها أن أفعال العباد هي فعل للعبد وخلق لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فجهة فعلها غير جهة خلقها.

فالقيام والقعود ونحوهما من أفعال العباد تطلق على الفعل الذي به وجد المفعول، وتطلق على المفعول الحاصل بالفعل.

الثانية: التفريق بين فعل وأفعل، فالله أقدر العبد على فعله وجعله شائيًا له، والعبد قدِر وشاء، وفعل بقدرته ومشيئته.

الثالثة: الصفة إذا قامت بمحل؛ عاد حكمها على ذلك المحل دون غيره؛ فأفعال العباد قامت بهم، وهم الذين اكتسبوها، فالعبد هو المصلي والصائم والقائم والقاعد، والله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هو الذي أقدره على ذلك.

قد سبق الكلام على هذه المقدمات الثلاث في المبحث السابق.

الرابعة: إثبات عموم خلقه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

وقد دل على عموم خلقه أدلة كثيرة، كقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ﴾

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٢/ ٣٣٠).

[الرعد: ١٦].

وقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ [الزمر: ٦٢].

ونفى سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن غيره أن يكون خالقًا لشيء، فقال سبحانه: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴾ [النحل: ٢٠]، وقال ﷻ: ﴿ وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴾ [الفرقان: ٣].

ومن أسمائه: الخالق والخلاق، كما قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ﴾ [الحشر: ٢٤]، وقال: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [الحجر: ٨٦].

وهذا العموم يدخل فيه أفعال العباد قطعًا، إذ لا موجب لإخراجها عنه، لذلك كان نفاة خلق أفعال العباد مجوس هذه الأمة، لأنهم أثبتوا خالقًا مع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، بل خالقين.

الخامسة: إثبات كمال ملكه ﷻ.

من عقيدة أهل السنة والجماعة أن الله ﷻ متصف بالملك التام على ما يليق بجلاله وكماله، ومن أسمائه سبحانه: الملك والمالك والمليك.

ومن الأدلة على هذه الأسماء: قوله تعالى: ﴿ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾ [الفاتحة: ٤]، على قراءتين: (ملك) و(مالك)[1].

وقوله تعالى: ﴿ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ﴾ [طه: ١١٤].

وقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ﴾ [الحشر: ٢٣].

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِي جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ ۝٥٤ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴾ [القمر: ٥٤ - ٥٥].

---

(١) قرأ عاصم والكسائي (مالك)، وقرأ الباقون: (ملك)، انظر: حجة القراءات (٧٧).

وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(يقبض الله الأرض، ويطوي السموات بيمينه ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض)**(١).

قال الزَّجَّاج رَحِمَهُ اللَّهُ(٢): «وقال أصحاب المعاني: الملك: النافذ الأمر في ملكه؛ إذ ليس كل مالك ينفذ أمره وتصرفه فيما يملكه، فالملك أعم من المالك، والله تعالى مالك المالكين كلهم، والـمُلَّاك إنما استفادوا التصرف في أملاكهم من جهته تعالى»(٣).

وقال الخطابي رَحِمَهُ اللَّهُ: «هو التام الملك، الجامع لأصناف المملوكات، فأما المالك: فهو الخاص»(٤).

وقد أخبر الله عَزَّ وَجَلَّ أنه الملك على الحقيقة، ومن سواه فلا يملك شيئًا، فقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ ۚ وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ﴾ [فاطر: ١٣].

وقال: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ﴾ [سبأ: ٢٢].

وكم من الخَلْق والمُلْك من خصائص الربوبية، أي أخص ما يتصف به الرب عَزَّ وَجَلَّ.

وإثبات كمال الملك يقتضي إثبات خلقه لأفعال العباد، لأن إخراجها عن خلقه إخراج لها عن ملكه.

---

(١) رواه البخاري: كتاب التفسير، وما قدروا الله حق قدره، (٦/ ١٢٦) ح (٤٨١٢)، ومسلم: كتاب صفة القيامة والجنة والنار (٤/ ٢١٤٨) ح (٢٧٨٧)، من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) هو: أبو إسحاق، إبراهيم بن محمد بن السري الزجاج البغدادي، نحوي زمانه، كان من أهل العلم بالأدب والدين المتين، من تصانيفه: «معاني القرآن»، و«الاشتقاق»، مات سنة (٣١١هـ).

انظر: وفيات الأعيان (١/ ٤٩)، وسير أعلام النبلاء (١٤/ ٣٦٠).

(٣) تفسير أسماء الله الحسنى (٣٠).

(٤) شأن الدعاء (٤٠).

والكلام على هذه القاعدة في مسائل:

الأولى: معنى كون الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ خالقًا لأفعال العباد.

الثانية: الجمع بين كون أفعال العباد خلقًا لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وفعلًا للعبد.

الثالثة: شمول خلق الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لجميع أفعال العباد.

المسألة الأولى: **معنى كون الله** سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ **خالقًا لأفعال العباد.**

يُراد بكونه عَزَّوَجَلَّ خالقًا لأفعال العباد ما يُراد بكونه خالقًا لغيرها من الأشياء؛ إذ الباب واحد، فالجميع أُخرج من العدم إلى الوجود بقدرته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ومشيئته وحكمته، وإنما التباين بينها في الأسباب التي بها وُجدت، فالزرع وُجد بسبب البذر والماء وغيرهما من الأسباب، والولد وُجد بسبب الجماع.

وكذا الأمر في أفعال العباد؛ وُجدت بما قدره الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من الأسباب، كقدرة العبد ومشيئته.

وكون قدرة العبد ومشيئته سببًا لا يعني استقلاله بالخلق، إذ لا موجب تام إلا قدرة الله ومشيئته كما تقدم[١].

والله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ خالق السبب والمسبب وهو قادر على خلق أفعال العباد بدون هذه الأسباب، لكن حكمته تأبى ذلك، بل هو سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها.

وهذا -عند التأمل- من أقوى الأدلة على كون أفعال العباد مخلوقة.

المسألة الثانية: **الجمع بين كون أفعال العباد خلقًا لله** سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ **وفعلًا للعبد.**

لا إشكال عند أهل السنة بين كون الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ خالقًا لأفعال العباد، وبين كونها أفعالهم وكسبهم، لأمرين:

(١) انظر ما تقدم ص (٤٠١).

أولهما: أن الشارع هو الذي أخبر بهذا وأخبر بهذا، والتناقض في كلامه ممتنع باتفاق، فيلزم ألا يكون بينهما تناقض، بل لكل واحد منهما وجهه الصحيح.

ثانيهما: أن الجهة مختلفة، فهي لله مفعولة مخلوقة، وهي للعبد فعل وكسب، وفرق بين الفعل والمفعول -كما تقدم[1]- فالتنافي غير وارد أصلًا.

فلله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى من ذلك العلم والكتابة والمشيئة والخلق، وللمخلوق منها الفعل والكسب.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويؤمنون بأن من يهدِه الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأنه هو الذي يجعل المسلم مسلمًا والكافر كافرًا والمصلي مصليًّا والمتحرك متحركًا، وهو الذي يسير عبده في البر والبحر، وهو المسير والعبد السائر وهو المحرك والعبد المتحرك ... ويثبتون مع ذلك قدرة العبد وإرادته واختياره وفعله حقيقة لا مجازًا، وهم متفقون على أن الفعل غير المفعول ... فحركاتهم واعتقاداتهم أفعال لهم حقيقة، وهي مفعولة لله سبحانه مخلوقة له حقيقة، والذي قام بالرب ﷻ علمه وقدرته ومشيئته وتكوينه، والذي قام بهم هو فعلهم وكسبهم وحركاتهم وسكناتهم، فهم المسلمون المصلون القائمون القاعدون حقيقة، وهو سبحانه هو المقدر لهم على ذلك القادر عليه»[2].

المسألة الثالثة: **شمول خلق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لجميع أفعال العباد.**

أفعال العباد فيها الحسن والقبيح، والطاعة والمعصية والإيمان والكفر، وفيها ما ليس كذلك.

فهي إما أن ترجع إلى الخير وأسبابه، أو إلى الشر وأسبابه، أو إلى ما ليس بخير ولا شر

---

(١) انظر ما تقدم ص (٣٣٠-٣٣١).

(٢) شفاء العليل (١/ ٢٠١).

-بالنظر إلى ذاته-.

وهذه الأقسام الثلاثة مخلوقة لله ﷻ، أما الخير وأسبابه، وكذا ما ليس بخير ولا شر؛ فلا إشكال فيه عند من يثبت أصل خلق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لأفعال العباد.

وأما أفعال الشر وأسبابه، فيدل على دخولها تحت خلق الله أمران:

الأول: أنها كالقسمين السابقين؛ لا فرق، والنظير له حكم نظيره.

الثاني: أنها لا تعدو أن تكون من جملة الشرور التي هي خلق لله ﷻ -كما تقدم- وله فيها الحكمة البالغة.

ولا يلزم من كون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خالقًا لأفعال عباده -بأقسامها الثلاثة- أن يتصف بما تضمنته، بل له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من ذلك العلم والكتابة والمشيئة والخلق -كما تقدم-، وله في تقديرها الحكمة البالغة والرحمة السابغة والحمد التام.

وللمخلوق منها الفعل والكسب، ويحمد على إحسانه، ويذم على إساءته، حمدًا وذمًا تترتب عليه الأحكام الشرعية في الدنيا والآخرة.

وقد مضى في المقدمات تقرير أن أهل السنة يثبتون الفرق بين الفعل والمفعول، وبين فعل وأفعل، وأن حكم الصفة يرجع إلى محلها.

فالله ﷻ يوصف بما فعله وقام به لا بما خلقه في غيره، ولا بما جعل غيره فاعلًا له.

والمقصود أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو خالق أفعال العباد، وخالق ما كان سببًا فيها من قدرة ومشيئة لهم، والله أعلم.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

تقدم في المبحث الماضي حكاية أقوال الفرق في مسألة خلق الأفعال على سبيل الإجمال، وأنها على قولين: قول القدرية، وقول الجبرية.

أما الأول: فقول **القدرية المعتزلة** الذين ذهبوا إلى أن العباد يخلقون أفعالهم ويحدثونها، وأن الله سبحانه لم يخلقها.

وأقوال أئمتهم في تقرير هذا المذهب كثيرة، بل قد حكوا اتفاقهم عليه، ومن ذلك ما تقدم من قول القاضي عبد الجبار: «اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله ﷻ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها؛ فقد عظم خطؤه»[١][٢].

وقال أيضًا: «فصل في خلق الأفعال، والغرض به الكلام على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها»[٣].

وقال أيضًا: «أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنها من الله تعالى ومن عنده ومن قبله وذلك واضح، فإن أفعالهم حدثت من جهتهم وحصلت بدواعيهم وقصودهم، واستحقوا عليها المدح والثواب والعقاب، فلو كانت من جهته تعالى أو من عنده أو من قبله؛ لما جاز ذلك»[٤].

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (٨/ ٣)، وانظر: الإرشاد للجويني (١٨٧).

(٢) وخالف في ذلك من المعتزلة: ضرار بن عمرو وحفص الفرد؛ فقد وافقا أهل السنة، ومعمر والجاحظ؛ فقد قالا إنها اضطرارية وهي فعل الطبيعة وليس للإنسان من الفعل إلا الإرادة، انظر: الفصل (٣/ ٨١-٨٢) و(٥/ ٥٧).

(٣) شرح الأصول الخمسة (٣٢٣).

(٤) المصدر السابق (٧٧٨)، وانظر: المحيط بالتكليف (١/ ٣٥٦).

وقال ابن المرتضى: «وأجمعوا أن فعل العبد غير مخلوق فيه»(١).

واستدلوا لما ذهبوا إليه بأدلة، منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣].

قالوا: نفى الله عن خلقه التفاوت، فلا يخلو أن يكون هذا التفاوت في الخلق أو في الحكمة، والأول غير مراد لأن التفاوت في الخلق مشاهد لا يخفى، فيتعين أن المراد الثاني، وإذا كان كذلك امتنع أن تكون أفعال العباد مخلوقة له، لما فيها من التفاوت المنافي للحكمة(٢).

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: ٧].

قالوا: الإحسان المذكور إما أن يكون المراد به أن جميع ما فعله الله سبحانه فهو إحسان، وإما أن يكون المراد به أن جميع ما فعله حسن، والأول غير مراد؛ لأن في أفعاله سبحانه ما ليس إحسانًا كالعقاب، فتعين أن الثاني هو المراد، وإذا كان كذلك؛ امتنع أن تضاف أفعال العباد إليه سبحانه لاشتمالها على ما ليس بحسن(٣).

الدليل الثالث: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨].

قالوا: بيّن سبحانه أن أفعاله كلها متقنة، والإتقان يتضمن الإحكام والحسن معًا، وأفعال العباد فيها ما ليس بمتقن؛ فوجب ألا تكون مخلوقة لله سبحانه(٤).

الدليل الرابع: أن جميع القرآن -أو أكثره- قد تضمن المدح والذم والوعد والوعيد والثواب والعقاب، فلو كانت أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه؛ لم يصح تعلق ذلك بالعباد،

(١) طبقات المعتزلة (٨).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٣٥٥).

(٣) انظر: المصدر السابق (٣٥٧).

(٤) انظر: المصدر السابق (٣٥٨).

إذ فيه مدح الغير وذمه ونحو ذلك على ما ليس فعلًا له[١].

هذا ما استدلوا به من جهة السمع، وأما من جهة النظر:

الدليل الخامس: أن الفرق ثابت بين ما قام بالعباد من أوصاف بسبب أفعالهم، وبين ما قام بهم من أوصاف خَلْقية، فالأول يمدح ويذم، والثاني لا يتوجه إليه مدح ولا ذم، ولو كانت أفعال العباد مخلوقة لله؛ للزم أن يكونا سواء، وللزم ألا يتوجه لفاعليها مدح ولا ذم[٢].

الدليل السادس: أن أفعال العباد تجب بحسب قصودهم ودواعيهم، وتنتفي بحسب كراهتهم وصوارفهم، فلولا أنها محتاجة إليهم ومتعلقة بهم لما صح ذلك[٣].

الدليل السابع: أنه قد ثبت في الشاهد أن العاقل لا يسيء إلى نفسه ولا يريد من غيره ذلك لعلمه بقبحه ولغناه عنه، والله سبحانه أولى بذلك، فوجب أن لا يكون خالقًا لأفعال العباد لأن ذلك يقتضي أنه يسيء إلى نفسه[٤].

الدليل الثامن: أن في أفعال العباد ما هو جور وظلم، فلو كان الله سبحانه خالقًا لها لوجب أن يكون ظالمًا جائرًا، والله منزه عن ذلك، فوجب أن لا تكون مخلوقة له سبحانه[٥].

والجواب على ما استدلوا به من وجهين: مجمل ومفصل.

أما المجمل؛ فمن وجوه ثلاثة هي أصول سبق الكلام عليها[٦]:

---

(١) انظر: المصدر السابق (٣٥٩).

(٢) انظر: المصدر السابق (٣٣٢).

(٣) انظر: المصدر السابق (٣٣٦).

(٤) انظر: المصدر السابق (٣٤٤).

(٥) انظر: المصدر السابق (٣٤٥).

(٦) انظر ما تقدم ص (٣٢٩-٣٣٢).

الأول: أن الفرق ثابت في -حقيقة الأمر- بين الفعل والمفعول، ففرق بين فعل الفاعل والمفعول المنفصل؛ إذ الفعل إحداث الشيء والمفعول هو الحدث، فلا يلزم من كون أفعال العبد مخلوقة لله سبحانه أن تكون فعلًا له، بل هي مفعولة له، وهي فعل من فعلها وهم العباد، فجهة الفعل غير جهة الخلق.

ومثال ذلك: الصلاة، فإنها تطلق على فعل المصلي القائم به الذي يسمى بسببه كان مصليًا، وهو قيامه وركوعه وسجوده وجلوسه ونحو ذلك، وتطلق على المفعول المنفصل، وهي الصلاة التي وجدت بفعله.

الثاني: أن الفرق ثابت بين فعل وأفعل، فالفعل هو الذي يقوم بالفاعل، وأما الإفعال فلا يقوم به، وإنما يقوم بمن جعله فاعلًا له.

فالله سبحانه أَفْعَلَ العبدَ -أي جعله فاعلًا- والعبدُ فَعَل، فالله الذي جعله مصليًا والعبد صلى، وهو الذي جعله مطيعًا والعبد أطاع، وهو الذي جعله كافرًا والعبد كفر، وهكذا ...

الثالث: أن الصفة إذا قامت بمحل؛ عاد حكمها على ذلك المحل دون غيره، فالله سبحانه إنما يوصف بما قام به لا بما خلقه في غيره، فلا يوصف الله تعالى بأفعال العباد، لأن تلك الأفعال لم تقم به وإنما قامت بمن فعلها وهم العباد، وهم المتصفون بها.

وهذا الرد شامل لكل مخالف في هذا الباب.

وأما الرد المفصل؛ فهو بتتبع كل دليل على حدة.

أما الدليل الأول؛ فجوابه أن المراد بالتفاوت في الآية: التفاوت في الخلقة، ويدل عليه السياق، فإنه ذكر خلق السموات، ثم ذكر عدم التفاوت، ثم أعقب ذلك بالأمر بإرجاع البصر لإدراك انتفاء الفطور وهو النقص والخلل، من تشقق ونحو ذلك، فدل على أن المراد بذلك التفاوت في الخلقة.

قال ابن قتيبة: «﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ أي: اضطراب واختلافٍ، وأصله

من الفوت وهو: أن يفوت شيءٌ شيئًا فيقعَ الخللُ، ولكنه متصل بعضُه ببعض.

﴿هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾: أي من صُدوع»[١].

وقال الفرَّاء: «والتفاوت: الاختلاف، أي: هل ترى في خلقه من اختلاف»[٢].

قال ابن كثير: «وقوله: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ أي: بل هو مصطحب مستو، ليس فيه اختلاف ولا تنافر ولا مخالفة، ولا نقص ولا عيب ولا خلل؛ ولهذا قال: ﴿فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ أي: انظر إلى السماء فتأملها، هل ترى فيها عيبًا أو نقصًا أو خللا؛ أو فطورًا؟ قال ابن عباس، ومجاهد، والضحاك، والثوري، وغيرهم في قوله: ﴿فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ أي: شقوق»[٣].

وقال البغوي: «ومعناه: ما ترى يا ابن آدم في خلق الرحمن من اعوجاج واختلاف وتناقض، بل هي مستقيمة مستوية، وأصله من الفوت، وهو أن يفوت بعضها بعضًا لقلة استوائها ﴿فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ﴾: كرر النظر، معناه: انظر ثم ارجع ﴿هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ شقوق وصدوع»[٤].

وأما الدليل الثاني؛ فبطلانه من وجوه:

الأول: أن تخطئة القول بأن جميع ما خلقه الله إحسانٌ ليست بصحيحة، بل كل ما خلقه الله فهو إحسان، وما وجد فيه من خلاف ذلك فهو جزئي مغمور في جانب الإحسان، إذ أفعاله سبحانه -كما تقدم- كلها خير[٥]، والعقاب ونحو ذلك هو إحسان في حقيقة الأمر،

---

(١) غريب القرآن لابن قتيبة (٤٧٤).

(٢) معاني القرآن للفراء (٣/ ١٧٠).

(٣) تفسير ابن كثير (١٤/ ٧٢).

(٤) تفسير البغوي (٨/ ١٧٦).

(٥) انظر ما تقدم ص (٣٢٥) وما بعدها.

حتى للمعاقَب، كما قال الحسن في أهل النار: «لقد دخلوا النار وإنَّ حمده لفي قلوبهم؛ ما وجدوا عليه حجة ولا سبيلًا»[١].

والعقاب الذي هو ظلم هو أن يعاقب الإنسان على عمل غيره، فأما عقوبته على فعله الاختياري وإنصاف المظلومين من الظالمين، فهو من كمال عدل الله تعالى وإحسانه، والعدل ممدوح[٢].

الثاني: أن جهة إضافة أفعال العباد إلى الله سبحانه غير جهة إضافتها إلى العباد، فالأولى إضافة خلق وتقدير، والثانية إضافة فعل ومباشرة وكسب، فلا يلزم من إضافتها إلى الرب سبحانه خلقًا أن يتصف بما تضمنته من حكم -على ما تقدم في الرد المجمل-.

الثالث: أن خلق الله سبحانه لما خلقه من أفعال العباد القبيحة إنما هو لحكم عظيمة، يمدح الله سبحانه عليها، وبعدم خلقها تفوت هذه الحكم.

وأما الدليل الثالث؛ فكسابقه.

وكذا الدليل الرابع.

واحتجاج المعتزلة وسائر المتكلمين بالنقل لا يستقيم لهم لسببين:

الأول: أن ما هم عليه مناف لما جاء به النقل.

الثاني: أنهم ليسو من أهل العناية بالنقل، وبخاصة الأحاديث النبوية.

وأما ما احتجوا به من النظر، وهو باقي الأدلة:

فالدليل الخامس؛ وهو احتجاجهم بتوجه المدح والذم إلى أفعال العباد دون ما قام بهم من صفات خلقية، فباطل من وجهين:

---

(١) انظر: شفاء العليل (١/ ٤٠٢) و(٢/ ٦١٢)، ومختصر الصواعق (٢/ ٦١٨).

(٢) انظر: منهاج السنة (٣/ ٣٩).

الأول: أن متعلق المدح والذم هو الفعل والكسب، وخلقة الإنسان مما لا كسب له فيها، فلا يتوجهان إليه فيها، وأما أفعاله فهي كسبه وفعله، وأنتم أثبتم الفرق بينهما، يوضحه:

الثاني: ما تقدم مرارًا من اختلاف الجهة بين الخلق والفعل، فأفعال العباد من جهة خلقها كأوصافهم الخلقية لا يتوجه إليها مدح ولا ذم.

والدليل السادس؛ وهو احتجاجهم بوجوب أفعال العباد بحسب دواعيهم وانتفائها بحسب صوارفهم، فلا حجة لهم فيه لوجوه:

الأول: أنه لا تلازم بين وقوع الفعل بحسب الداعي أو انتفائه بحسب الصارف وبين خلق الفعل، فلا يلزم من قيامي إذا أردت القيام وجلوسي إذا تعبت أني أنا الخالق لقيامي وجلوسي.

الثاني: أن فعل العبد قد يحصل بغير داعيه هو، بل بداعي غيره، كمن يقيم رجلًا ويجلسه، فقيامه وجلوسه كان بحسب داعي غيره وقصده، ولم يلزم من ذلك أن يكون الغير هو الخالق للقيام والجلوس.

الثالث: أن قصد الفاعل وداعيه من جملة الأسباب التي يخلق الله سبحانه بها الفعل، والسبب لا يستقل بوجود المسبَّب كما تقدم، وهذا السبب مخلوق لله سبحانه.

والدليل السابع؛ وهو احتجاجهم بكون العاقل لا يسيء إلى نفسه، وأن خلق أفعال العباد السيئة يقتضي إساءة للرب فاقتضى أن لا يكون خالقها، فباطل كذلك لاختلاف الجهة بين خلق أفعال العباد وكسبها كما تقدم.

وأما الدليل الثامن؛ وهو احتجاجهم بوجود الظلم في أفعال العباد، مما يستدعي تنزيه الرب عن خلقها، فباطل لما تقدم من اختلاف الجهة كذلك.

وهذان الدليلان -السابع والثامن- يردهما معًا أن الظلم والسوء في أفعال العباد إنما

خلقهما الله سبحانه لحكمة كانا بها خيرًا ومصلحة، وما تضمناه من شرور فهو مغمور في جانب هذه الحكمة[١].

وبعد تقريرهم هذا اختلفوا في جواز إطلاق خلق الإنسان لفعله على ثلاثة أقوال[٢]:

الأول: المنع من إطلاق ذلك لنهي الشرع عنه، مع أن معنى فاعل وخالق واحد.

قال القاضي: «أما تسمية أفعالنا بأنها مخلوقة؛ فغير جائزة على الإطلاق، وقد منع السمع من إطلاق لفظ الخالق في العبد، وإن كان من حيث اللغة لا يمتنع تسميته بذلك، وليس يمتنع أن يكون محدثًا»[٣].

الثاني: ضده، وهو جواز ذلك، لأن خالق معناه: مقدر، فمن وقع منه الخلق أطلق عليه خالق سواء كان قديمًا أو محدثًا.

الثالث: المنع لأن الخلق في الحقيقة هو الفعل لا بآلة ولا جارحة، والمخلوق يفعل بآلة وجارحة.

وأما القول الثاني وهو **قول الجبرية**، فقالت به طائفتان:

الجبرية الغلاة، وهم **الجهمية**؛ وذهبوا إلى أن العبد مجبور على فعله بالكلية وأنه لا اختيار له ولا قدرة ولا مشيئة، بل هو كالريشة في مهب الريح، وهو مضطر إلى أفعاله اضطرارًا.

---

(١) وهذا التقرير عند المعتزلة هو للفعل المباشر، إذ الأفعال عندهم قسمان: أفعال مباشرة، وأفعال متولدة، ومثال الأفعال المتولدة: تدحرج الحجر الحادث عن رميه، والألم الحادث عند الضرب ونحو ذلك، وهذا القسم اختلفوا فيه فيما بينهم اختلافًا كثيرًا، ما بين قائل إنه لا محدث لها، وما بين قائل إنها طبعية، وجمهورهم على أنها قسمان: ما تولد من فعل الحي، فهذا فعله، وما تولد من فعل غير الحي ففيه خلاف بينهم. انظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة (١٨٤-١٨٩).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٢٩٨).

(٣) المحيط بالتكليف (١/ ٤٣٤).

الجبرية المتوسطة، وهم **الأشاعرة**؛ الذين يقولون إن الله سبحانه خالق أفعال العباد، وأن العبد كاسب لفعله، فالله خالق للفعل، والعبد كاسب له.

ثم اختلفوا اختلافًا عظيمًا في تفسير هذا الكسب، واضطربوا في تقريره اضطرابًا شديدًا، وأقوالهم ترجع إلى قولين اثنين:

القول الأول: وهو الذي عليه جمهور الأشاعرة -واستقر عليه قول أبي الحسن[(١)]- أن الكسب هو اقتران عادي بين القدرة المحدثة والفعل، وأنه لا أثر للقدرة أبدًا.

قال السنوسي: «وعن تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها مقارنة له من غير تأثير: عبَّر أهل السنة بالكسب، وهو متعلق التكليف الشرعي، وأمارة على الثواب والعقاب»[(٢)].

وقال أيضًا: «مذهب أهل الحق -على ما سبق- أن القدرة الحادثة لا تأثير لها في شيء من الممكنات، وهي تتعلق بمقدورها تعلقًا من غير تأثير، بل نسبته إليها كنسبة العلم الذي يتعلق بمعلومه ولا يؤثر فيه»[(٣)].

وقال الجرجاني: «والمراد بكسبه إيّاه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلًّا له، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري»[(٤)].

وقال -شارحًا لقول الإيجي: «المقصد الأول: في أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها»[(٥)]-: «ليس لقدرة العباد تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأن

---

(١) انظر ما تقدم ص (٤٠٥-٤٠٦).

(٢) السنوسية مع شرحها (١٨٨-١٨٩).

(٣) شرح السنوسية (١٩٧-١٩٨).

(٤) شرح المواقف (٨/ ١٦).

(٥) المواقف (٣١١).

يوجد في العبد قدرة واختيارًا، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنًا لهما فيكون الفعل مخلوقًا لله إبداعًا وإحداثًا، ومكسوبًا للعبد»(١).

وقال الآمدي: «وذهب من عدا هؤلاء من أهل الحق إلى أن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكتساب وإلى الله تعالى بالخلق والاختراع، وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها أصلًا»(٢).

وقال الدردير: «فلا تأثير لقدرتنا في شيء من أفعالنا الاختيارية، كالحركات والسكنات والقيام والقعود ونحو ذلك، بل جميع ذلك مخلوق له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بدون واسطة، كما أن قدرتنا مخلوقة له تعالى»(٣).

لذلك فقد فُسِّر الكسب عند هؤلاء بتفسيرين:

أولهما: ما يقع به المقدور من غير صحة انفراد القادر به، بل ومن غير صحة مشاركته - إذ لا تأثير له-وإنما هو مجرد المقارنة.

الثاني: ما يقع به المقدور في محل قدرته(٤).

القول الثاني: وهو قول من يثبت للقدرة الحادثة أثرًا، واختلفوا في تفسير التأثير -بعد اتفاقهم على نفي التأثير الذي يثبته أهل السنة على ما تقدم(٥)- على أقوال منها:

قول الباقلاني: فقد ذهب إلى أن فعل العبد واقع بمجموع القدرتين، على أن تتعلق قدرة الرب سبحانه بأصل الفعل، والقدرة الحادثة بصفته التي لا يجوز أن توصف بها قدرة الرب سبحانه، ومثال ذلك لطم اليتيم تأديبًا وإيذاءً، فذات اللطم في كلا الحالين واقع

---

(١) شرح المواقف (٨/ ١٤٦).

(٢) غاية المرام (١٨٢).

(٣) شرح الخريدة البهية (٦١).

(٤) انظر: تحفة المريد (١٧٦).

(٥) انظر ما تقدم ص (٤٣٠) وما بعدها.

بقدرة الله وتأثيره، وكونه طاعة على الأول، ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره[1].

قال الباقلاني: «ويجب أن يُعلم أن العبد له كسب وليس مجبورًا، بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية، لأنه تعالى قال: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾ يعني: من ثواب طاعة، ﴿وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[البقرة: ٢٨٦] يعني: من عقاب معصية... فأفعال العباد هي كسب لهم وهي خلق الله تعالى، فما يتصف به الحق لا يتصف به الخلق، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق، وكما لا يقال لله تعالى إنه مكتسب، كذلك لا يقال للعبد إنه خالق»[2].

وقوله هذا يؤول في حقيقة الأمر إلى إنكار تأثير قدرة العبد، لأن الثواب والعقاب والطاعة والمعصية أوصاف شرعية لا علاقة لها بأصل الفعل، والبحث هنا في الناحية الكونية لأفعال العباد، فليس ورود الشرع بحرمة الفعل أو كونه طاعة أو معصية ونحو ذلك مؤثِّرًا في المسألة.

فما قاله ليس ببعيد عن قول أبي الحسن، فهو يتفق معه في المعنى وإن خالفه في اللفظ.

ويكفي في بطلان هذا القول عدم الدليل عليه، وكونه قولًا محدثًا.

قول أبي المعالي الجويني: فقد ذهب إلى إثبات تأثير القدرة الحادثة في مقدورها لا على وجه الإحداث والخلق؛ إذ نفي هذه القدرة يأباه العقل والحس، وإثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهي كنفي القدرة أصلًا، وأما إثبات في حالة لا يفعل فهو كنفي التأثير، خصوصًا والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم، فلا بد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم،

---

(١) انظر: شرح المواقف (٨/ ١٤٧).

(٢) الإنصاف (٤٣-٤٤).

والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضًا عدم الاستقلال[١].

وهذا القول قرره في «العقيدة النظامية» بكلام طويل[٢]، قال في آخره: «وقد أطلت أنفاسي قليلًا، ولكن -حرس الله مولانا[٣]- لو وجدت في اقتباس هذا العلم من يسرد لي هذا الفصل لكان -وحق القائم على كل نفس بما كسبت- أحب إلي من ملك الدنيا بحذافيرها أطول أمدها»[٤].

وكان قبل ذلك يؤيد المشهور من مذهب الأشاعرة من نفي تأثير القدرة الحادثة، كما في كتاب الإرشاد[٥].

وما ذهب إليه -فيما قرره- موافق لمذهب السلف في الجملة، وهو توسط حسن، وإن كان فيما قرره ما لا يوافق عليه[٦].

قول الغزالي: فقد ذهب إلى إثبات مقدور بين قادرين، وأن الفعل يقع بمجموع القدرتين على فعل واحد، وكلاهما مؤثر فيه.

قال: «وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد، وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما؛ فتوارد التعلقين

---

(١) انظر: الملل والنحل (١/ ١١١-١١٢)، ونهاية الإقدام (٧٨).

(٢) انظر: (٤٦-٥٤) منها.

(٣) يقصد الوزير نظام الملك الذي صنف له الكتاب الذي اجتُزئت منه هذه العقيدة.

(٤) العقيدة النظامية (٥٤).

(٥) انظر: (١٨٧) منه.

(٦) انظر: شفاء العليل (١/ ٣٧٧-٣٧٨).

على شيء واحد غير محال»[١].

والقول بمقدور بين قادرين بهذا المعنى -كما سيأتي- باطل، ولا يسعفه أن يحمل قوله على تأثير القدرة الحادثة على وجه السببية، إذ هو -والأشاعرة- منكرون للأسباب.

وقد استدل جمهور الأشاعرة -القائلون بنفي تأثير القدرة المحدثة- لمذهبهم بأدلة منها:

الدليل الأول: الآيات التي فيها إثبات خلق الله سبحانه لكل شيء، كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٖ فَٱعْبُدُوهُ﴾ [الأنعام: ١٠٢] فتضمنت الآية تفرد الباري بخلق كل مخلوق، والاستدلال بها يعتضد بكونها في سياق التمدح، فاقتضى اختصاصه بها[٢]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٖ﴾ [الرعد: ١٦]، قالوا هي نص في محل النزاع[٣].

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، سواء كانت (ما) مصدرية أو موصولة[٤].

الدليل الثالث: ما دل على أن الله سبحانه يجعل العبد مسلمًا ومصليًا، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةٗ مُّسْلِمَةٗ لَّكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]، وقوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْنِي مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾ [إبراهيم: ٤٠][٥].

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (٩٠).

(٢) انظر: الإرشاد (١٩٨)، وشرح المقاصد (٤/ ٢٣٨).

(٣) انظر: الإرشاد (١٩٩).

(٤) انظر: المصدر السابق (٢٠١)، وشرح المقاصد (٤/ ٢٤٠).

(٥) انظر: شرح المقاصد (٤/ ٢٤٣)

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾[الأنفال: ١٧]، قالوا: نفى عنهم القتل وأثبته لنفسه، ونفى عن نبيه الرمي وأثبته لنفسه.

الدليل الخامس: دليل التمانع المشهور، وتقريره أنه لو كانت قدرة العبد مؤثرة؛ وأراد تحريك جسم في وقت وأراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت، فإما أن يقع المرادان جميعًا وهو ظاهر الاستحالة، أو لا يقع شيء منهما وهو أيضًا محال، وإما أن يقع أحدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لأن التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت[(١)].

الدليل السادس: أن فعل العبد مقدور لله، فلو كان مقدورًا كذلك للعبد للزم اجتماع المؤثرين على أثر واحد، والقول بمقدور بين قادرين، وهو ممتنع[(٢)].

الدليل السابع: أن الفعل المتقن لا يصدر إلا عن عالم محيط بالفعل، فلو كانت أفعال العبد مخلوقة له لوجب أن يكون عالمًا بها، وهذا منتف، للقطع بعدم إحاطته بعلمها، ولصدور أفعال عن النائم والغافل[(٣)].

الدليل الثامن: أنه لو جاز تأثير القدرة الحادثة في الفعل بالإيجاد والاختراع؛ لجاز تأثيرها في إيجاد كل موجود، من حيث إن الوجود قضية واحدة لا يختلف وإن اختلفت محاله وجهاته، والقول بجواز تأثيرها في إيجاد كل موجود باطل بالمشاهدة، فوجب بطلان تأثيرها في فرد من أفراده[(٤)].

---

(١) انظر: الأربعين للرازي (٣٢٦)، وشرح المقاصد (٤/ ٢٣٣)، والسنوسية وشرحها (١٨٠-١٨١).

(٢) انظر: المقاصد وشرحه (٤/ ٢٢٧).

(٣) انظر: نهاية الإقدام (٦٧-٦٨)، وغاية المرام (١٩٢)، وشرح المقاصد (٤/ ٢٢٨).

(٤) انظر: نهاية الإقدام (٧٠-٧١).

هذه أبرز أدلتهم، وبيان بطلانها من وجهين: **مجمل**، وقد تقدم في الرد على أقرانهم المعتزلة **ومفصل** على كل دليل بدليله.

أما الدليل الأول؛ فالاستدلال به على خلق أفعال العباد صحيح، لكن ليس فيه ما يدل ما ذهبوا إليه من نفي القدرة والاختيار عن العبد، ففرق بين كون العبد فاعلًا لفعله، له قدرة واختيار فيه، وبين كونه خالقًا له.

وأما الدليل الثاني، فلا ريب في دلالة هذه الآية على خلق أفعال العباد، لكن ليس فيها ما يدل على انتفاء قدرتهم واختيارهم، بل فيها ما يثبت ذلك، وهو إضافة الفعل إليهم، فأفعالهم مضافة إليهم اكتسابًا وفعلًا ومباشرة، ومضافة إلى الرب سبحانه خلقًا وتقديرًا.

وأما الدليل الثالث؛ فهو كذلك حق في نفسه، لكنه لا يدل على نفي قدرة العبد واختياره، بل يدل عليها، إذ فيه ثبوت كون العبد فاعلًا لفعله من صلاة وصيام وإيمان وكفر، وهذا كاف في الدلالة على المقصود.

وبالجملة فما يذكره الجبرية من أدلة على خلق أفعال العباد فهو حق، لكن إنما يتوجه على القدرية الذين ينفون خلق الرب سبحانه لأفعال العباد.

ثم القرآن دل في مواطن كثيرة على ثبوت قدرة العبد على فعله وثبوت اختياره -كما تقدم[١]-.

وأما الدليل الرابع؛ فقد جعل أصلًا للقول بالجبر[٢]، ولا يصح الاستدلال به على ذلك، فإنه خطاب للمؤمنين في وقعة بدر، فقوله لهم: ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ﴾ لأن الملائكة جنود الله كانت تقاتل معهم، فلم ينفرد المسلمون بقتلتهم بل قتلهم الملائكة.

(١) انظر ما تقدم ص (٣٩٣ وما بعدها).

(٢) انظر: مدارج السالكين (٣/ ٤٢٦).

وقوله لنبيه ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ لأن الرمي المثبت غير الرمي المنفي، لأنه أثبت ونفى؛ والمثبت لا بد أن يكون غير المنفي، فإنه أثبت لنبيه رميًا بقوله: ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾، ونفى عنه رميًا بقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾، والرمي المثبت هو ما فعله النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو حذف الحصى في وجوه المشركين، والرمي المنفي هو إيصال الحصى إلى وجوه المشركين، فأضاف إليه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما هو مقدور له وفي محل قدرته وهو ابتداء الرمي، ونفى عنه ما لا يقدر عليه إلا هو، وهو إيصال الحصى إلى وجوه الكفار، ولو صح الاستدلال بهذه الآية لصح أن يقال: وما صليت إذ صليت ولكن الله صلى، وما أكلت إذ أكلت ولكن الله أكل ونحو ذلك مما يعلم بطلانه ضرورة.

فوجه الإشارة بالآية أنه سبحانه أقام أسبابًا ظاهرة كدفع المشركين، وتولى دفعهم وإهلاكهم بأسباب باطنة غير الأسباب التي تظهر للناس، فكان ما حصل من الهزيمة والقتل والنصرة مضافًا إليه(١).

وأما الدليل الخامس؛ فلا ريب في صحة دليل التمانع على إفراد الله سبحانه بالخلق والإيجاد(٢)، لكن ذلك لا يمنع من ثبوت تأثير لقدرة العبد واختياره كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها، وهذا الدليل إنما يتوجه إذا قيل إن تأثير قدرة الله مكافئ لتأثير قدرة العبد، وهذا لا يقوله أحد(٣).

وأما الدليل السادس؛ فهو ثمرة الدليل الرابع، وهو تلبيس وتضليل، إذ القول باجتماع

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ١٨)، ومجموعة الرسائل والمسائل (١/ ٩٦)، ومدارج السالكين (٣/ ٤٢٦)، وشفاء العليل (١/ ٢١٧)، وزاد المعاد (٣/ ١٨٢-١٨٣)، وانظر كذلك: تفسير الطبري (١١/ ٨٢-٨٣)، وتفسير ابن كثير (٧/ ٤٠-٤٢).

(٢) انظر: درء التعارض (٩/ ٣٥٤)، وشفاء العليل (١/ ٤٣٧).

(٣) انظر: شفاء العليل (١/ ٤٣٧).

مؤثرين على أثر إن أريد به استقلال كل منهما بالتأثير فباطل، وإن أريد به أن لأحدهما تأثير بالإيجاد والخلق، وللآخر تأثير من جنس تأثير السبب في مسببه، فليس بباطل.

ففعل العبد يضاف إلى قدرة العبد إضافة السبب إلى مسببه، ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق، فلا يمتنع وقوع مقدور بين قادرين قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر وهي جزء سبب، وقدرة القادر الآخر مستقلة بالتأثير.

فالتعبير عن ذلك بمقدور بين قادرين أو اجتماع مؤثرين فيه تلبيس من جهة إيهامه تكافؤ قدرة الرب وقدرة العبد[١].

وأما الدليل السابع؛ فلا ريب أن من العلم ما هو سبب في وجود المعلوم، وبدونه لا يوجد، لكن ليس كل علم شرط في ذلك، وضابط هذا العلم هو علم الفاعل المختار بما يريد أن يفعله؛ وهذا علم جملي ليس بتفصيلي، كمن أراد أن يصنع بابًا، فلا بد له من العلم بما يتوقف صنع الباب عليه من وجوب وجود خشب، وكونه مستو، ووجود مسامير ومطرقة ونحو ذلك، وهذا القدر من العلم كاف في وجود الفعل، ولا يلزم العلم بالتفاصيل من ذلك كنوع الخشب ومن أي شجر قطع، ومن أي غابة، ومن قطعه، وكم بقي حتى يبس، ومن صنع المسامير، ومن صنع المطرقة، ونحو ذلك[٢].

وأما الاستدلال على ذلك بأفعال النائم والساهي، فباطل كذلك، أما النائم فلأن أفعاله في الحقيقة ضرورية له غير مكتسبة، كحركة المرتعش[٣].

وأما الساهي؛ فهو قادر على الفعل، وله علم وتصور إرادة، وإنما حصل في حقه غياب الشعور بالإرادة لانشغال محل التصور منه بشيء آخر منعه من الشعور بالإرادة فعملت

---

(١) انظر: المصدر السابق (١/ ٤٢٨ و٤٣٧).

(٢) انظر ما تقدم ص (١٦٣) وما بعدها.

(٣) انظر: شفاء العليل (١/ ٤٣٣).

عملها وهي غير مشعور بها، إذ الفعل الاختياري يستلزم الشعور بالفعل في الجملة وأما الشعور به على التفصيل فلا يستلزمه[١].

وأما الدليل الثامن؛ فمن أعجب العجب، وأغرب ما يكون من الاستدلال، ومضمونه أنه لا يقدر على شيء من الموجودات إلا من يقدر على كل شيء، وهذا مضاد للعقل والشاهد، وهو منتقض بما أثبتوه من كسب للعبد، إذ يلزم من كون العبد كاسبًا لفعله أن يكون كاسبًا لكل موجود، وهذا ما لا يقولون به، وهو باطل بداهة[٢].

وبهذا يتبين بطلان قول القدرية والجبرية في أفعال العباد.

---

(١) انظر: المصدر السابق (١/ ٤٣٤).

(٢) انظر: المصدر السابق (١/ ٤٣٦-٤٣٧).

الفصل الرابع

قواعد متعلقة بمسائل متفرقة

وتحته عشرة مباحث:

المبحث الأول: «الأمر يستلزم الإرادة الشرعية لا الكونية».

المبحث الثاني: «الاستطاعة استطاعتان: سابقةٌ للفعل، وهي التمكُّن وسلامة الآلات، ومقارنةٌ للفعل، وهي حقيقة القدرة».

المبحث الثالث: «ما لا يطاق للعجز عنه لا يجوز التكليف به».

المبحث الرابع: «الله سبحانه ربط الأسباب بمسبَّباتها شرعًا وقدرًا، وجعل الأسباب محل حكمته».

المبحث الخامس: «للسبب تأثير في مسبَّبه، وليس علامة محضة، ولا علة تامة».

المبحث السادس: «الله يهدي من يشاء بفضله ويضل من يشاء بعدله، وكل ذلك عن علم وحكمة».

المبحث السابع: «لله على عبده المطيع نعمة دينية، خصَّه بها دون غيره، أعانه بها على الطاعة».

المبحث الثامن: «لا حجة للعبد في القدر على معاصيه».

المبحث التاسع: «الرضا بالقضاء منه ما يجب ومنه ما لا يجب».

المبحث العاشر: «من الأفعال ما يكون حسنه وقبحه مدرَكًا بالعقل، ومنها ما لا يكون كذلك».

المبحث الأول

«الأمر يستلزم الإرادة الشرعية لا الكونية»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الأول: «الأمر يستلزم الإرادة الشرعية لا الكونية».

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن التحقيق أنه [أي الأمر الشرعي] غير مستلزم للإرادة الكونية القدرية، وإن كان مستلزمًا للإرادة الدينية الشرعية»[(١)].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «والصواب أن الأمر يستلزم الإرادة الدينية، ولا يستلزم الإرادة الكونية؛ فإنه لا يأمر إلا بما يريده شرعًا ودينًا، وقد يأمر بما لا يريده كونًا وقدرًا»[(٢)].

وقال الشاطبي: «الأمر والنهي يستلزم طلبًا وإرادة من الآمر؛ فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه، والنهي يتضمن طلبا لترك المنهي عنه وإرادةً لعدم إيقاعه، ومع هذا؛ ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة بها يقع الفعل أو الترك أو لا يقع.

وبيان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين:

أحدهما: الإرادة الخَلْقية القدرية المتعلقة بكل مراد؛ فما أراد الله كونه كان، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل إلى كونه، أو تقول: وما لم يرد أن يكون؛ فلا سبيل إلى كونه.

والثاني: الإرادة الأمرية المتعلقة بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه، ومعنى هذه الإرادة أنه يحب فعل ما أمر به ويرضاه، ويحب أن يفعله المأمور ويرضاه منه، من حيث

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٤١٢)، وانظر: (١١/ ٣٥٥) منه.

(٢) شفاء العليل (٢/ ٧٦٨)، وانظر: (٢/ ٧٣٦-٧٣٧) منه.

هو مأمور به، وكذلك النهي يحب ترك المنهي عنه ويرضاه.

فالله ﷻ أمر العباد بما أمرهم به؛ فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر؛ إذ الأمر يستلزمها لأن حقيقته إلزام المكلف الفعل أو الترك؛ فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مرادًا، وإلا لم يكن إلزامًا ولا تصور له معنى مفهوم ... والإرادة بهذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر؛ فقد يأمر بما لا يريد، وينهى عما يريد، وأما بالمعنى الثاني؛ فلا يأمر إلا بما يريد، ولا ينهى إلا عما لا يريد»[1].

(١) الموافقات (٣/ ٣٦٩-٣٧١).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

تضمنت هذه القاعدة جزئيتين، وقد دل على كل منهما الكتاب والسنة.

أما الجزئية الأولى وهي: **استلزام الأمر للإرادة الشرعية،** فدلالة النصوص عليها من وجوه:

الأول: النصوص التي دلت على إرادة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لشيء، مع إخباره سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في موضع آخر أنه يحبه، ووجه دلالته أن هذا المراد قد أمر الله سبحانه به.

كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيۡكُمۡ﴾[النساء: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ﴾[المائدة: ٦]، مع قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلۡمُتَطَهِّرِينَ﴾[البقرة: ٢٢٢]، فأخبر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أنه يريد لعباده التوبة والتطهر، مع إخباره في الآية الأخرى أنه يحب ذلك.

الثاني: النصوص التي دلت على أمر الله عَزَّوَجَلَّ بشيء، مع إخباره سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أنه يحبه.

كقوله تعالى: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡمَحِيضِۖ قُلۡ هُوَ أَذٗى فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ فَإِذَا تَطَهَّرۡنَ فَأۡتُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلۡمُتَطَهِّرِينَ﴾[البقرة: ٢٢٢]، فأمر بالتطهر، ثم أخبر بأنه يحبه.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنۡ حَكَمۡتَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾[المائدة: ٤٢]، فأمره بالقسط في الحكم، ثم أخبر أنه يحب المقسطين.

وقوله تعالى: ﴿وَأَحۡسِنُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥]، فأمر بالإحسان وأخبر أنه يحب أهله.

الثالث: النصوص التي دلت على نهي الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن شيء، مع إخباره سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أنه لا يحب فاعله.

كقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ

﴿ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾[البقرة: ١٩٠]، فنهى عن الاعتداء وأخبر أنه لا يحب المعتدين.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ﴾[الأنعام: ١٤١]،

وقوله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوۡمٍ خِيَانَةٗ فَٱنۢبِذۡ إِلَيۡهِمۡ عَلَىٰ سَوَآءٍۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡخَآئِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨]، فأمر بعدم الخيانة، وأخبر أنه لا يحب الخائنين.

وأما الجزئية الثانية وهي: **عدم استلزام الأمر للإرادة الكونية**، فدلالة النصوص عليها من وجوه كذلك:

الأول: النصوص الدالة على أن الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ لا يحب الكفر والفساد ونحوهما من الشرور، ولا يرتضيهما ولا يحب أهلهما.

كقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾[آل عمران: ٣٢]، ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[آل عمران: ٥٧]، ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ﴾[البقرة: ٢٠٥]، ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾[الزمر: ٧]، ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَرۡضَىٰ عَنِ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾[التوبة: ٩٦].

ووجه دلالة هذه النصوص أن الشرور التي وقعت إنما وقعت بمشيئة الله وإرادته، ولولا أن الله أراد وقوعها لما وقعت، وقد أخبر سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ أنه يكرهها، وكراهيته لها تنافي أمره بها؛ فدل على أنه لا تلازم بين وقوعها وبين أمر الله بها.

الثاني: النصوص الدالة على إرادة الله عَزَّ وَجَلَّ لشيء، مع إخباره أنه لا يحبه.

وهذا في الكتاب والسنة كثير، كإرادته عَزَّ وَجَلَّ ظهور الدجال ويأجوج ومأجوج، مع إخباره أنهم كفار وفتنة ونحو ذلك.

الثالث: النصوص الدالة على نهي الله عن شيء مع إخباره أنه يقع بمشيئته..

كالنهي عن عبادة الأوثان والشرك بالله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ في آيات وأحاديث أكثر من أن تحصى، مع الإخبار بوقوع ذلك في الأمة، فضلًا عن وقوعه في الأمم الأخرى قبل البعثة

وحالها وبعدها.

كقوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في حديث عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهَا قالت: سمعت رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ يقول: (**لا يذهب الليل والنهار حتى تُعبد اللات والعُزَّى**)، فقلت: يا رسول الله، إن كنت لأظن حين أنزل الله: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ ﴾[التوبة: ٣٣] أن ذلك تامًّا! قال: (**إنه سيكون من ذلك ما شاء الله، ثم يبعث الله ريحًا طيبة فتَوَفَّى كل من في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان، فيبقى من لا خير فيه؛ فيرجعون إلى دين آبائهم**)[1].

(١) رواه مسلم: كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى تَعبد دَوْسٌ ذا الخلصة (٤/ ٢٢٣٠) ح (٢٩٠٧).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

البحث في هذه القاعدة في مسألة مهمة من مسائل القدر، وهي مسألة الأمر واستلزامه الإرادة، وهذا الأصل مما فارق فيه المخالفون أهل السنة في باب القدر.

وقبل الكلام على هذه القاعدة لا بد من بيان خمس مقدمات:

المقدمة الأولى: معنى الإرادة.

الإرادة في الشرع نوعان[(١)]، ولكل نوع منهما أحكام، وبينهما اجتماع وافتراق.

النوع الأول: **إرادة كونية**، وهي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث، وهي المقارنة للقضاء والقدر والخلق والقدرة، وهي التي يقال فيها: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

وتسمى: الإرادة الخلقية القدرية، وهي متعلقة بربوبيته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

ومن أحكامها:

- أنها مستلزمة لوقوع المراد؛ فلا يمكن أن تتخلف.
- أنها غير ملازمة للمحبة؛ فقد تكون مما يحبه الله سبحانه، وقد تكون مما لا يحبه.

ومن أمثلتها:

قوله تعالى:

﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾[البقرة: ٢٥٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾[هود: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[يس: ٨٢]، وقوله تعالى: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ١٨٧-١٨٨)، ومنهاج السنة (٣/ ١٦)، والاستقامة (٣٠٧)، وشفاء العليل (٢/ ٧٣٦)، وإيثار الحق (٢٤٨).

وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ﴾[الكهف: ٨٢]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِى ٱلْآخِرَةِ ﴾[آل عمران: ١٧٦].

وكل آية في كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ذكر فيها مشيئته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فهي مثال على هذه الإرادة، لأن المشيئة مرادفة للإرادة الكونية.

وقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**إن الله ﷻ إذا أراد رحمة أمة من عباده قبض نبيها قبلها فجعله لها فرطًا وسلفًا بين يديها، وإذا أراد هلكة أمة عذبها ونبيها حي، فأهلكها وهو ينظر، فأقر عينه بهلكتها حين كذبوه وعصوا أمره**)[1].

وقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**وكل الله بالرحم ملكًا فيقول: أي رب نطفة، أي رب علقة، أي رب مضغة، فإذا أراد الله أن يقضي خلقها قال: أي رب، أذكر أم أنثى؟ أشقي أم سعيد؟ فما الرزق فما الأجل؟ فيكتب كذلك في بطن أمه**)[2].

وقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**إن ثلاثة في بني إسرائيل أراد الله أن يبتليهم ...**) الحديث[3].

النوع الثاني: **إرادة شرعية**، وهي المتضمنة للمحبة والرضا، وهي المقارنة للأمر والنهي والحب والبغض والرضا والغضب.

---

(١) رواه مسلم: كتاب الفضائل، باب إذا أراد الله تعالى رحمة أمة قبض نبيها قبلها (٤/ ١٧٩١) ح (٢٢٨٨) من حديث أبي موسى رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

(٢) رواه البخاري: كتاب القدر (٨/ ١٢٢) ح (٦٥٩٥)، ومسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه ... (٤/ ٢٠٣٨) من حديث أنس بن مالك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

(٣) رواه البخاري: كتاب الأيمان والنذور، باب لا يقول ما شاء الله وشئت وهل يقول أنا بالله ثم بك (٨/ ١٣٣) ح (٦٦٥٣)، ومسلم: كتاب الزهد والرقائق (٤/ ٢٢٧٥) ح (٢٩٦٤) من حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

وتسمى: الإرادة الدينية الأمرية، وهي متعلقة بإلهيَّته المتضمنة لربوبيته ﷻ.

ومن أحكامها:

- أنها غير مستلزمة لوقوع المراد، إلا أن تتعلق بالإرادة الكونية.
- أنها ملازمة للمحبة؛ فكل ما أراده الله شرعًا فهو يحبه.

ومن أمثلتها:

قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُوا۟ مَيْلًا عَظِيمًا ﴿٢٧﴾ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾[النساء: ٢٦ - ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَـٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾[المائدة: ٦].

وهاتان الإرادتان **تجتمعان** فيما وقع في الوجود مما أراده الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ شرعًا، كإيمان أبي بكر وعمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا؛ فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أراد الإيمان منهما شرعًا، وأراده كونًا فوقع.

وتنفرد الكونية فيما وقع في الوجود مما لا يريده الله شرعًا، إما لكونه لا يريده ولا يريد خلافه كالمباحات من أكل وقيام وسفر، أو لكونه يريد خلافه كالكفر والمعاصي.

وتنفرد الشرعية فيما لم يقع مما أراده الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ شرعًا ودينًا، كإيمان فرعون وأبي جهل.

وتتخلف كلتا الإرادتين فيما لم يقع مما لم يرده الله شرعًا[(١)].

المقدمة الثانية: الإرادة صفة لله ﷻ، وهي ذاتية فعلية باعتبارين، فهي قديمة النوع حادثة الآحاد.

المقدمة الثالثة: أن المراد بالأمر هنا: الأمر الشرعي الذي هو المراد الشرعي، إذ أن الأمر

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/١٨٨-١٨٩)، وشفاء العليل (١/١٨٩)، ومفتاح دار السعادة (٢/٤١٠-٤١١).

-كالإرادة- قسمان[1]:

أمر كوني، وهو المتعلق بخلقه وقدره، وهو المطابق للإرادة الكونية.

و**أمر شرعي**، وهو ما شرعه على ألسنة أنبيائه ورسله، وهو المطابق للإرادة الشرعية.

فالأمر الشرعي هو الذي يستلزم الإرادة الشرعية دون الكونية، وأما الأمر القدري فإنه يستلزم الإرادتين أو الكونية وحدها، ولا يستلزم الإرادة الشرعية وحدها.

المقدمة الرابعة: أن الإرادة الشرعية متعلقة بأفعال المكلفين.

يُقصد بالإرادة الشرعية ما يُقصد بالحكم الشرعي الذي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، فهي أوامر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ونواهيه لعباده على ألسنة رسله صلوات الله وسلامه عليهم.

فالمراد الشرعي هو الحكم الشرعي سواء بسواء لا فرق.

وأما الإرادة المتعلقة بفعله ﷻ فلها شأن آخر، وتلك هي الإرادة الكونية.

وحينئذ فالفرق ثابت بين إرادته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من نفسه أن يفعل، وبين إرادته من عبده أن يفعل -كما سيأتي-.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ عقب تقسيمه للإرادة وبيان استلزامها للمحبة: «هذا ما إذا تعلقت الإرادة بأفعال العباد، وأما إذا تعلقت بأفعال الله فإنها لا تنقسم، بل كل ما أراده من أفعاله فهو محبوب مرضي له، ففرق بين إرادة أفعاله وإرادة مفعولاته»[2].

المقدمة الخامسة: المراد الشرعي هو الدين كله، الشرائع والعقائد.

إذا تبين أن الإرادة الشرعية هي الحكم الشرعي؛ فينبغي أن يعلم أن هذا شامل لعقائد

---

(١) انظر: شفاء العليل (١/ ١٨٩ و١٩٠) و(٢/ ٧٦٩-٧٧١).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٧٣٦).

الدين وشرائعه، إذ أن أولى ما يدخل في الأوامر والنواهي: أصول الدين، فالتوحيد -الذي هو أساس الدين، ومضمون رسالة النبيين، ومقصود خلق الثقلين- هو أعظم مأمور به، ونقيضه أعظم منهي عنه.

والأوامر مرادٌ لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من العبد فعلها، والنواهي مرادٌ له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من العبد تركها.

وهذه القاعدة تتضمن مسألتين:

المسألة الأولى: أن **الأمر الشرعي يستلزم الإرادة الشرعية** التي هي المحبة، بمعنى أن كل ما أمر الله به في الشرع فإنه يحبه، ولا يمكن أن يكون شيء من أوامره الشرعية مبغوضًا له.

وبالمقابل؛ فكل ما نهى عنه في الشرع فإنه يبغضه ولا يحبه.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والرب سبحانه إذا أمر بشيء فقد أحبه ورضيه وأراده إرادة دينية، وهو لا يحب شيئًا إلا ووجوده خيرٌ من عدمه، وما نهى عنه فقد أبغضه وكرهه وهو لا يبغض شيئًا إلا وعدمه خير من وجوده»(١).

والمحبة التي يستلزمها الأمر هي محبة لذات الأمر ولما يؤدي إليه، فنفس التوحيد ونفس الصلاة ونفس ترك الشرك محبوب ذاتي له ﷻ، أي من حيث هو أمر هو محبوب لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

ويدل عليه -إضافةً إلى ما تقدم- أمور:

الأول: أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ موصوف بالكمال، ومن كماله أنه لا يأمر إلا بخير، ولا يأمر بالشر مطلقًا، والخير محبوب له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فأمره سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ محبوب له مَرْضِي.

الثاني: أن أوامر الله الشرعية هي وحيه وكلامه، وهما من صفاته ﷻ، وصفاته ومقتضياتها محبوبة له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فتكون أوامره الشرعية محبوبة له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

---

(١) شفاء العليل (٢/ ٥١٣).

الثالث: أن الأحكام الشرعية معللة بحكم، وهذه الحكم مرجعها إلى حكمة كُلِّية هي المحبة -كما تقدم[١]-، لذا فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لم يشرع حكمًا إلا وهو يحبه.

المسألة الثانية: **أنه لا تلازم بين الأمر الشرعي والإرادة الكونية**، بمعنى أنه لا يلزم من أمر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لعباده بأمر أن يكون هذا الأمر مراد الوقوع لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، بل قد يقع وقد لا يقع.

كما أنه لا يلزم من وقوع الشيء أن يكون محبوبًا لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مرادًا له شرعًا، بل يخلق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ما يحبه وما لا يحبه، فالله خالق كل شيء، وكل ما خلقه ففيه حكمة هو باعتبارها خير ومحبوب له عَزَّ وَجَلَّ.

فالمراد نوعان:

مراد لذاته: وهو المحبوب لنفسه المرضي.

ومراد لغيره: وهو ما كان مبغوضًا بالنظر إلى ذاته، لكنه محبوب مراد لكونه وسيلة إلى المراد المحبوب لذاته[٢].

وقد سبق في مبحث الحكمة ما يبين هذا[٣].

ومما يدل على هذه المسألة: واقع الأمر، إذ أن كثيرًا مما أمر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى به لم يقع، بل وقع خلافه، فالله أمر بالإيمان والتقوى وحسن الجوار وكف الأذى وترك المعاصي وغير ذلك، والذين وقع منهم ذلك هم الأقلون، كما قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ﴾[يوسف: ١٠٣]، وقال تعالى: ﴿ وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن

---

(١) انظر ما تقدم ص (٣٧٤-٣٧٥).

(٢) انظر: منهاج السنة (٣/ ١٦٤).

(٣) انظر ما تقدم ص (٣٨٧) وما بعدها.

سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾[الأنعام: ١١٦].

ومما يوضح هاتين المسألتين: ثبوت الفرق بين إرادته ﷻ من نفسه أن يفعل، وبين إرادته من عبده أن يفعل؛ فالأولى الإرادة المتعلقة بفعله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، والثانية هي الإرادة المتعلقة بفعل العبد، والأولى هي الكونية، والثانية هي الشرعية.

وهذا الفرق معلوم ببدائه العقول، إذ ليس كل ما يأمر به الإنسان غيره يكون مرادًا له، بل قد يكون خلافه هو المراد له لاختلاف الجهة، كأمر الرجل غيره بخطبة امرأة نصحًا له، مع إضماره في نفسه إرادة خطبتها.

وإذا أمكن هذا في حق المخلوق فإمكانه في حق الخالق أولى وأحرى.

فالله ﷻ إذا أمر العبد بأمر فقد يريد إعانته وقد لا يريد، مع كونه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مريدًا منه الفعل.

بيانه أن الله ﷻ أمر عباده على ألسنة أنبيائه ورسله بما ينفعهم، ونهاهم عما يضرهم، فأراد منهم امتثال الأمر وترك المنهي، ثم منهم من أراد الله ﷻ خلق فعله وجعله فاعلًا، فوقع منه الامتثال والترك، ومنهم من لم يرد خلق فعله فلم يقع منه ذلك -مع كونه مريدًا له-، حكمةً منه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولا يلزم من كون الأمر بالشيء حكمة أن يكون وقوع الامتثال من المأمور حكمة، بل قد تكون الحكمة في عدم الامتثال[1].

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَرَادُوا۟ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا۟ لَهُۥ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ ٱقْعُدُوا۟ مَعَ ٱلْقَٰعِدِينَ ﴿٤٦﴾ لَوْ خَرَجُوا۟ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا۟ خِلَٰلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[التوبة: ٤٦ - ٤٧]، بعد أمره لهم بالنفير بقوله: ﴿ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾[التوبة: ٤١]، فأخبر

---

(١) انظر: منهاج السنة (٣/ ١٦٨-١٧٠)، وشفاء العليل (٢/ ٧٦٩).

أنه أمرهم بالخروج وأراده منهم شرعًا، ثم أخبر بتثبيطه لهم عنه لكرهه له منهم، ثم أخبر بالحكمة التي اقتضت ذلك وهي أن في خروجهم ضررًا على المؤمنين.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ففرق بين إرادة أفعاله وإرادة مفعولاته، فإن أفعاله خير كلها وعدل ومصلحة وحكمة لا شر فيها بوجه من الوجوه، وأما مفعولاته فهي مورد الانقسام ... وعلى هذا فهاهنا إرادتان ومرادان: إرادة أن يفعل ومرادها فعله القائم به وإرادة أن يفعل عبده ومرادها مفعوله المنفصل عنه، وليسا بمتلازمين»[(١)].

ومما ذكره أهل العلم في الدلالة على هذه القاعدة: اتفاق الفقهاء على أن الحالف لو قال في يمينه: والله لأفعلن كذا ثم قال إن شاء الله، ولم يفعل ما حلف عليه أنه لا يحنث وإن كان ما حلف عليه واجبًا أو مستحبًا، ولو قال: إن أحب الله بدل إن شاء الله؛ حنث إذا كان مشروعًا وجوبًا أو استحبابًا[(٢)].

فالحاصل أن أمر الله الشرعي يستلزم محبته ورضاه -اللذين هما إرادته الشرعية-، ولا يستلزم خلقه وتكوينه -اللذين هما الإرادة الكونية-، والله أعلم.

---

(١) شفاء العليل (٢/ ٧٣٦-٧٣٧).

(٢) انظر: منهاج السنة (٣/ ١٥-١٦)، وإيثار الحق (٢٢٦).

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

خالف في هذه القاعدة كل من القدرية والجبرية، بعد اتفاقهم على أمرين:

- نفي القسمة في الإرادة إلى كونية وشرعية.
- وأن المراد بالإرادة المحبة.

فذهب **القدرية** إلى أن الأمر يستلزم الإرادة، بل الإرادة هي نفس الرضا والمحبة، فكل ما أمر الله به فقد أراده، وكل ما أراده فقد أمر به وأحبه.

وذلك أن الإرادة عندهم مرادفة للمحبة، ولذلك فإن ما حدث من الأفعال التي لا يحبها الله سبحانه كالكفر والفساد والمعاصي؛ فإنها إنما تحدث بغير إرادته سبحانه.

وبناء على ذلك فإنه سبحانه لا يريد الكفر ولا الفساد ولا المعاصي، وأن ما يحدث من ذلك إنما يحدث بدون إرادته ومشيئته، وإنما قالوا بعدم مشيئته للأعمال الصالحة والمباحات طردًا للأصل؛ إذ كلها من باب واحد.

قال القاضي عبد الجبار: «وأحد ما يدل على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا للمعاصي؛ هو أنه لو كان مريدًا لها لوجب أن يكون محبًّا لها وراضيًا بها، لأن المحبة والرضا والإرادة من باب واحد، بدلالة أنه لا فرق بين أن يقول القائل أحببت أو رضيت، وبين أن يقول: أردت، حتى لو أثبت أحدهما ونفى الآخر لعُد متناقضًا»[(١)].

فالإرادة والمحبة والرضا -عندهم- متفقة في المعنى حقيقة[(٢)].

وقال أيضًا: «فصل في أن المحبة والرضا والاختيار والولاية ترجع إلى الإرادة»[(٣)].

---

(١) شرح الأصول الخمسة (٤٦٤).

(٢) انظر: المصدر السابق (٤٦٨).

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل (٦/ ٥١).

وقال أيضًا: «فثبت بهذه الجملة أن كل من جازت عليه الإرادة جازت عليه المحبة، وأنه تعالى إذا صح كونه مريدًا فيجب أن يكون محبًّا، وكل ما صح أن يريده صح أن يحبه، وكل ما أوجب قبح محبته؛ أوجب قبح إرادته.

فأما الرضا فهو إرادة الشيء، وإن كان لا يسمى بذلك إلا إذا وجد المراد»(١).

وقال أيضًا: «وقد بينا من قبل أن المحبة والرضا والاختيار ترجع إلى الإرادة، فما ثبت أنه تعالى أراد من فعله؛ يحبه ويرضاه ويختاره لنا ويشاؤه، وما لا يريده ثبت أنه يكرهه ويسخطه ويبغضه، فهذا جملة ما نذهب إليه»(٢).

فالأمر عندهم ملازم للإرادة، وهي شرط فيه، فمتى انتفت الإرادة عن شيء لم يكن مأمورًا به، ومتى أمر بشيء كان مرادًا له، فالله سبحانه -عندهم- لا يأمر إلا بما يريد، وبناءً على ذلك نفوا إفادة صيغة الأمر للأمر بمجردها إلا إذا اقترنت بإرادة الآمر فعل الأمر من المأمور.

قال القاضي عبد الجبار: «وقد بينا فيما تقدم أنه إنما يكون أمرًا بإرادة المأمور به، وأنه لا بد من ذلك في كونه أمرًا، ولا بد أيضًا من أن يريد الآمر إحداث الأمر خطابًا للمأمور »(٣).

وقال أيضًا: «إن الأمر لا يكون أمرًا لصورته ولا لسائر أحواله، وإنما يكون أمرًا لإرادة الآمر من الأمور ما أمره به»(٤).

وما لم يقع مما أمر الله سبحانه به كإيمان المشركين؛ فإنه محبوب لله سبحانه مراد كالذي وقع، لكنه لم يقع لأن المشركين اختاروا خلافه، فلم يخرج بعدم وقوعه عن كونه مرادًا لله تعالى.

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (٦/ ٥٤).

(٢) المصدر السابق (٦/ ٢١٦).

(٣) المصدر السابق (١٧/ ١٠٧).

(٤) المصدر السابق (٦/ ٢٢٣).

ولذلك يجب أن يعلم أن البحث في كلام المعتزلة في هذه المسألة هو في الإرادة المتعلقة بأفعال المكلفين، أو بالتشريع، لا الإرادة المتعلقة بالخلق، وذلك أن أفعال العباد عندهم غير مخلوقة فلا يدخلها هذا النوع من الإرادة.

فالإرادة -على عمومها- عند المعتزلة نوعان:

النوع الأول: إرادة حتم وجبر وقسر، وهي إرادة الله سبحانه في خلق السموات والأرض وما بينهما من الخلق، فجاء خلقه كما أراد لم يمتنع منه شيء، وهذه الإرادة ملازمة للخلق والتكوين، فإذا أراد شيئًا كوَّنه، وإذا كونه فقد أراده.

النوع الثاني: إرادة تخيير وتحذير معها تمكين وتفويض، وهي إرادته سبحانه من خلقه ما أمرهم به، لأنه لو أراد منهم ما أمرهم به على معنى الإرادة الأول لما استطاعوا الخروج عن المأمور كما لا يستطيعون التحول من صورتهم الخَلقية إلى صورة غيرهم[(١)].

فالمراد بالبحث النوع الثاني لا الأول، فالإرادة الكونية غير داخلة في أفعال العباد أصلًا، لكونها -أي أفعال العباد- غير مخلوقة له سبحانه -بزعمهم-.

ولم أقف في كلام المعتزلة على استدلال لهم على ترادف الإرادة والمحبة على وجه الخصوص، وإنما توسعوا في الاستدلال على إرادة الرب سبحانه للطاعات بمعنى محبتها، وعدم إرادته للقبائح، بمعنى عدم محبتها، فقد ذكر عبد الجبار ثلاثة عشر دليلًا على ذلك تحت: «فصل في أنه تعالى يريد جميع ما أمر به ورغَّب فيه من العبادات، ولا يريد شيئًا من القبائح بل يكرهها» من المغني[(٢)]، وهذه الأدلة متضمنة الدلالة على ترادف المحبة والإرادة.

---

(١) انظر: كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد ... ليحيى بن الحسين، (ضمن رسائل العدل والتوحيد) (٨٨-٨٩).

(٢) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل (٦/ ٢١٨-٢٤٩).

وكذلك استدلوا على اشتراط الإرادة في الأمر[١].

وهذا القدر من قول المعتزلة -أن الأمر مستلزم للمحبة- صحيح موافق لقول السلف، ومخالفتهم إنما هي في إنكار الإرادة الكونية المتعلقة بأفعال العباد، فالله عندهم لم يرد وقوع الإيمان ممن وقع منه على جهة الخلق والتكوين، ولم يرد خلافه لا على هذه الجهة ولا على جهة المحبة. وإنما ذهبوا إلى ذلك طردًا لأصلهم من أن الله سبحانه غير خالق لأفعال العباد، وقد تقدم في المبحث السابق إبطال هذا الأصل، وذلك متضمن لإبطال ما بني عليه من نفي الإرادة الكونية في أفعال العباد.

وينبغي التنبه على أن المعتزلة في إثباتهم للإرادة للرب سبحانه مخالفين لمذهب السلف، فإنهم يثبتون إرادة حادثة لا تقوم بالله سبحانه، بل في غير محل.

قال القاضي عبد الجبار: «واعلم أنه تعالى مريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا في محل»[٢].

وقال: «وقال شيخانا أَبُو عليّ[٣] وأَبُو هاشِم[٤] رحمهما الله وسائر من تبعهما: أنه تعالى مريد في الحقيقة، وأنه يحصل مريدًا بعد ما لم يكن؛ إذا فعل الإرادة، وأنه يريد بإرادة محدثة،

---

(١) انظر: آراء المعتزلة الأصولية دراسةً وتقويمًا (٢١٤-٢١٦).

(٢) شرح الأصول الخمسة (٤٤٠).

(٣) هو: أبو علي، محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي البصري، من أئمة المعتزلة، وإليه تنسب الطائفة «الجبائية» منهم، مات بالبصرة سنة (٣٠٣هـ).
انظر: وفيات الأعيان (٤/ ٢٦٧)، وسير أعلام النبلاء (١٤/ ١٨٣).

(٤) هو: أبو هاشم، عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، من أئمة المعتزلة، إليه تنسب الطائفة «البهشمية»، من كتبه: «الجامع الكبير»، و«العرض»، مات سنة (٣٢١هـ).
انظر: وفيات الأعيان (٣/ ١٨٣)، وسير أعلام النبلاء (١٥/ ٦٣).

ولا يصح أن يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة، وأن إرادته توجد لا في محل»[١].

وعقد لهذه الجمل فصولًا في المغني في الجزء السادس الذي أفرده للكلام على الإرادة وما يتعلق بها، فقال: «فصل في الدلالة على أن الله تعالى مريد في الحقيقة»، «فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا لنفسه ولا لعلة»، «فصل: في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا بإرادة قديمة»، «فصل: في أنه يجب أن يكون مريدًا بإرادة محدَثة»، «فصل: في أن إرادته تعالى يجب أن تكون موجودة لا في محل وما يتصل بذلك»[٢].

وقابلهم **الأشاعرة**، فذهبوا إلى أن الأمر لا يستلزم الإرادة، وأن الله قد يأمر بما لا يحبه، وقد يحب ما لا يأمر به.

ففسروا الإرادة بالمحبة، لكنهم جعلوها كونية؛ إذ جعلوا المراد هو الموجود، وما لم يوجد فليس بمراد، بل التزموا أنه يريد القبائح والشرور؛ لأنه إذا كان مريدًا لكل حادث -والإرادة هي المحبة- فهو محب لكل حادث راضٍ به أيًّا كان.

وهذا القول -أن الله تعالى يحب الكفر، ويرضاه كفرًا معاقَبًا عليه- هو ما يطلقه بعض الأشعرية على العموم دون تفصيل.

ولهم مذهب ثان وهو المنع من إطلاق ذلك، لأن الكفر والفسوق والعصيان غير محبوبة لله سبحانه، والإرادة هي المحبة.

ثم من هؤلاء من يجعل المحبة والرضا عبارة عن إنعامه سبحانه وإفضاله، ومنهم من يحمل المحبة والرضا على الإرادة، لكنه يقول: إذا تعلقت الإرادة بنعيم ينال عبدًا فإنها

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (٦/ ٣).

(٢) انظر: المصدر السابق (٦/ ١٠٤، ١١١ و١٣٤، ١٣٧، ١٤٠، ١٤٩)، وانظر نحوها في المحيط بالتكليف (١/ ٢٦٩-٢٨٢).

تسمى محبة ورضًا، وإذا تعلقت بنقمة تنال عبدًا فإنها تسمى سخطًا[١].

وتأولوا ما ورد من نصوص دالة على أن الله لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر، بأن المعنى: لا يريد الفساد ولا يريد الكفر، وهذا إما أن يحمل على من لم يقع منه ذلك، أو يحمل على أنه لا يريده دينًا.

وقال الباقلاني: «واعلم أنه لا فرق بين الإرادة والمشيئة والاختيار والرضى والمحبة»[٢].

وقال الجويني:«أصل أهل الحق أن المحرمات مرادة للرب سبحانه، وأن إرداته القديمة تتعلق بحدوث المحظورات والمباحات تعلقها بالطاعات»[٣].

وقال الدردير: «والحاصل أن كل كائن، أي واقع فهو مراد له تعالى، سواء أمر به أو لا، ومفهومه أن مالم يكن فهو غير مراد الوقوع، سواء أمر به كالإيمان من أبي جهل، أو لم يأمر به كالكفر من المؤمنين ... وإذا عرفت ذلك؛ فالقصد -يعني الإرادة- غير الأمر بالشيء، بل ولا يستلزمه، كما أنه لا يستلزمها»[٤].

وتأولوا ما ورد من نصوص في نفي محبة الرب للفساد، ونفي رضاه بالكفر لعباده بأن المراد هو نفي الإرادة بالتكليف به[٥]، فيكون المعنى: لا يريد الفساد ولا يريد لعباده الكفر، قالوا: وهذا يصح على وجهين: إما أن يكون خاصًّا بمن لم يقع منه الكفر والفساد، وإما بمعنى: لا يحب الفساد دينًا، ولا يرضاه دينًا[٦].

---

(١) انظر: الإرشاد (٢٣٨-٢٣٩).

(٢) الإنصاف (٤٣).

(٣) التلخيص في أصول الفقه (١/ ٢٥٨).

(٤) شرح الخريدة البهية (٧٦).

(٥) انظر: غاية المرام (٦٧).

(٦) انظر: الإنصاف (١٥٩).

والأشاعرة أحسنوا إذ أثبتوا عموم قدرة الله سبحانه ونفوذ مشيئته، وأساؤوا بقولهم إن الله يريد الكفر والعصيان.

وقد استدلوا على ما ذهبوا إليه بأدلة منها:

أولًا: ما جاء من نصوص في أمر الله سبحانه بأشياء لم يرد تعالى وقوعها، إذ لو أرادها لوقعت، كأمر الله سبحانه المشركين بالإيمان، وأمر الخليل بذبح ولده، وأمر إبليس بالسجود لآدم، مع إرادته سبحانه عدم وقوع ذلك، إذ لو أراده لوقع[(١)].

ثانيًا: إجماع المسلمين على كلمة متلقاة بالقبول ليست من المجملات المتأوَّلات، وهي قولهم: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»[(٢)].

ثالثًا: أن من حلف على مأمور به فاستثنى ثم لم يفعل لم يحنث، ولو كان الأمر هو الإرادة لحنث، لأن الله سبحانه قد شاء أن يقضيه إذ أمره بذلك[(٣)].

رابعًا: أمر السيد عبده بما عصاه به عبده أمام القاضي ليقيم عذره، فهو آمرٌ له بما لا يريده منه، فدل على أن الأمر غير مستلزم للإرادة[(٤)].

خامسًا: أنه لو كان الأمر بمعنى الإرادة لما صح أن يقول الرجل: «أريد منك كذا ولا آمرك به»، لأنه حينئذ بمنزلة قوله: «أريد منك كذا ولا أريده منك»[(٥)].

سادسًا: أن المكره يصح منه الأمر ولا إرادة له، فدل على أن الأمر لا يستلزم الإرادة.

---

(١) انظر: المحصول (٢/ ١٩)، وقواطع الأدلة (١/ ٥٣)، والإرشاد (٢٤٦)، وغاية المرام (٩٤-٩٥).

(٢) انظر: الإنصاف للباقلاني (٤٢)، والإرشاد للجويني (٢٤٢)، وغاية المرام (٩٤).

(٣) انظر: شرح اللمع (١/ ١٩٥).

(٤) انظر: المحصول (٢/ ٢٢)، والإرشاد (٢٤٤-٢٤٥)، وغاية المرام (٩٤).

(٥)انظر: المحصول (٢/ ٢٠).

سابعًا: أن أهل اللغة لم يشترطوا الإرادة في الأمر، بل اشترطوا الصيغة مع الرتبة، ولو كانت شرطًا لما أخلُّوا بها.

وهذا الذي ذهبوا إليه من نفوذ مشيئة الرب وعموم ملكه صحيح موافق لقول السلف، لكنهم أخطؤوا في نفي إرادة الرب الشرعية واستلزام أمره سبحانه لها، وما أوردوه من أدلة صحيحة على ذلك فهو مسلَّم لهم لا ينازعون فيه، وإن كان في بعض ما أوردوه منها نظر.

والصواب في ذلك ما تقدم من قول أهل السنة من التفصيل بين الإرادتين، الكونية والشرعية، وأن الأمر يستلزم الشرعية لا الكونية.

وما تقيمه القدرية من أدلة على محبة الله سبحانه للأمر، وأنه لا يأمر إلا بما يحب؛ فهو صحيح يُدفَع به في نحر الجبرية، وما تقيمه الجبرية من أدلة على عموم ملك الرب ونفوذ مشيئته فهو صحيح ويُدفَع به في نحر القدرية.

المبحث الثاني

«الاستطاعة استطاعتان: سابقةٌ للفعل، وهي التمكُّن وسلامة الآلات، ومقارنةٌ للفعل، وهي حقيقة القدرة»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الثاني: «الاستطاعة استطاعتان: سابقةٌ للفعل، وهي التمكُّن وسلامة الآلات، ومقارنةٌ للفعل، وهي حقيقة القدرة».

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

قال الطحاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والاستطاعة التي يجب بها الفعل -من نحو التوفيق الذي لا يوصف المخلوق به- تكون مع الفعل، وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكين وسلامة الآلات؛ فهي قبل الفعل، وبها يتعلق الخطاب».

قال ابن أبي العز رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شرحه: «والذي قاله عامة أهل السنة أن للعبد قدرة هي مناط الأمر والنهي، وهذه قد تكون قبله؛ لا يجب أن تكون معه، والقدرة التي يكون بها الفعل لا بد أن تكون مع الفعل؛ لا يجوز أن يوجد الفعل بقدرة معدومة»(١).

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالاستطاعة نوعان: متقدمة صالحة للضدين، ومقارنة لا تكون إلا مع الفعل، فتلك هي المصححة للفعل المجوزة له، وهذه هي الموجبة للفعل المحققة له»(٢).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والصواب أنها نوعان: نوع قبله وهي المصححة للتكليف التي هي شرط فيه، ونوع مقارن له فليست شرطًا في التكليف»(٣).

---

(١) شرح الطحاوية (٢/ ٦٣٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ٣٧٢).

(٣) بدائع الفوائد (٥/ ١٦١٣).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

دل على انقسام الاستطاعة إلى سابقة مقارنة: الكتاب والسنة.

فمن أدلة الاستطاعة السابقة:

قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

فأوجب الحج على المستطيع، ولو لم تكن هذه الاستطاعة سابقةً للفعل غير مقارنة له؛ لما وجب الحج إلا على من وقع منه، وهذا باطل بالضرورة(١).

وقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

فأمر بالتقوى وقيدها بالاستطاعة، فلو لم يكن المراد بالاستطاعة السابقة لما استطاع التقوى إلا من اتقى، وهذا باطل كذلك(٢).

وقوله تعالى حاكيًا عن المنافقين: ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ [التوبة: ٤٢].

فاعتذروا عن تخلفهم بعدم استطاعتهم الخروجَ معه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولو لم يكن المراد بالاستطاعة هنا السابقة لما احتاجوا أن يعتذروا.

وأيضًا لو كان مرادهم الاستطاعة المقارنة لكان اعتذارهم من قبيل الاعتذار عن الشيء بنفسه، فكأنهم يقولون نعتذر على عدم الخروج بأننا لم نخرج، وهذا باطل أيضًا.

ومثله الاستطاعة الواردة في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]، وقوله تعالى: ﴿يَـٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا۟ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ

---

(١) انظر: منهاج السنة (١/ ٤٠٨)، ومجموع الفتاوى (٨/ ١٢٩ و٣٧٢)، ورفع الشبهة والغرر (٤٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٣٧٢)، ودرء التعارض (٥/ ٩٤)، ورفع الشبهة والغرر (٤٥).

فَٱنفُذُواْ ﴾[الرحمن: ٣٣].

وقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعمران بن حصين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: (**صل قائمًا، فإن لم تستطع فقاعدًا، فإن لم تستطع فعلى جنب**)[(١)].

وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**إذا كان أحدكم يصلى فلا يدع أحدًا يمر بين يديه وليدرأه ما استطاع، فإن أبى فليقاتله؛ فإنما هو شيطان**)[(٢)].

وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج؛ فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم؛ فإنه له وجاء**)[(٣)].

وبالجملة، فكل استطاعة علق بها حكم تكليفي[(٤)]، أو جاءت في سياق اعتذار -غير الاعتذار بالقدر- أو تَحَدٍّ؛ فهي استطاعة سابقة بمعنى التمكن وسلامة الآلات -كما سيأتي-.

ومن أدلة الاستطاعة المقارنة:

قوله تعالى: ﴿مَا كَانُواْ يَسۡتَطِيعُونَ ٱلسَّمۡعَ وَمَا كَانُواْ يُبۡصِرُونَ ﴾[هود: ٢٠].

فالاستطاعة المنفية هنا هي الاستطاعة المقارنة، لأن انتفاء السمع والبصر الذي يكون به التكليف عذر لهم لا حجة عليهم.

---

(١) تقدم تخريجه ص (٣٩٤).

(٢) رواه مسلم: كتاب الصلاة، باب منع المار بين يدي المصلي (١/ ٣٦٢) (٥٠٥)، من حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٣) رواه البخاري: كتاب النكاح، باب قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من استطاع منكم الباءة ... (٧/ ٣) ح (٥٠٦٥)، ومسلم: كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه ... (٢/ ١٠١٨) ح (١٤٠٠)، من حديث ابن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٣٧٣).

ومثله قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَانَتۡ أَعۡيُنُهُمۡ فِي غِطَآءٍ عَن ذِكۡرِي وَكَانُواْ لَا يَسۡتَطِيعُونَ سَمۡعًا﴾ [الكهف: ١٠١].

وقوله تعالى حكاية عن الخضر: ﴿قَالَ إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرًا﴾ [الكهف: ٦٧]، ونظيرتيها.

فالمنفي هنا هو حقيقة الصبر لا أسبابه؛ فإنها كانت ثابتة لموسى، فهو من أولي العزم والصبر من الرسل، ولهذا عاتبه الخضر عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، ولو كان عادمًا لأسباب الصبر وأدواته لما استحق اللوم ولكان معذورًا.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

هذه القاعدة من القواعد الجليلة في القدر، لأنها أساس من الأسس التي قام عليها مذهب أهل السنة والجماعة في هذا الباب، وهي مما هدى الله إليه أهل السنة دون من عداهم، فله الحمد والمنة.

ولا بد قبل الشروع في بيانها من توضيح معنى الاستطاعة في اللغة.

الاسْتطَاعَة: مشتقة من الطَّوْع، كأنها كانت في الأصل الاستطواع، فلما أُسقطت الواو جعلت الهاء بدلًا منها، مثل قياس الاستعانة والاستعاذة.

والاستطاعة: الإطاقة والقدرة على الشيء[1].

والاستطاعة والقدرة والقوة والوسع والطاقة ألفاظ متقاربة في المعنى[2].

والاستطاعة لفظ شرعي، جاءت به النصوص ما بين إثبات ونفي، وإنما دخله الإجمال من جهة أنه أطلق في الشرع على معنيين، فغابت هذه القسمة عن كثير من الناس فصاروا يعممون أحد هذين المعنيين على كل استطاعة وردت في النصوص.

وسلك أهل السنة المحجة البيضاء ففرقوا بين المعنيين، ونزلوا على كل واحد منهما النصوص الشرعية الخاصة به.

والكلام على هذه القاعدة في مسائل:

الأولى: معنى الاستطاعة السابقة وأحكامها.

الثانية: معنى الاستطاعة المقارنة وأحكامها.

الثالثة: علاقة الاستطاعة السابقة بالاستطاعة المقارنة.

---

(١) انظر: الصحاح (٣/ ١٢٥٥)، والنهاية في غريب الحديث (٣/ ١٤٢).

(٢) انظر: التعريفات (١٩)، وشرح الطحاوية (٢/ ٦٣٣).

المسألة الأولى: **معنى الاستطاعة السابقة وأحكامها.**

الاستطاعة السابقة هي القدرة المصححة للفعل، أي التي يقدر بها الفاعل على الفعل، فهي سلامة الأدوات والوسائل والأسباب التي أودعها الرب سبحانه في الفاعل، والتي تشكل لديه بمجموعها استعدادًا وقوة يتمكن بها من الفعل إذا أراده -بمشيئة الله ﷻ-.

وهذه الاستطاعة تتنوع أفرادها بتنوع الأفعال المراد القيام بها؛ فاستطاعة الحج: الزاد والراحلة.

واستطاعة الصلاة قدرة البدن، وقد تصل إلى حياة القلب فقط.

واستطاعة الزكاة: ملك النصاب.

واستطاعة الصيام قوة الجسم على تحمل الامتناع عن المفطر.

وهكذا كل أمر تكون الاستطاعة بحسبه، ويجمعها كلها سلامة الآلة التي يكون بها الفعل.

ومن أحكامها(١):

أولًا: أنها متقدمة على الفعل لا متأخرة ولا مقارنة.

أما كونها سابقة للفعل فلأنها وسيلته وأداته، وسبب من أجل أسبابه الوجودية، والله سبحانه لحكمته ربط الأسباب بمسبَّباتها، وجعل وجود الشيء متوقف على وجود أسبابه ومقتضياته، فوجود الشيء مع عدم بعض أسبابه الوجودية ممتنع، فوجب أن تكون هذه الاستطاعة متقدمة على الفعل كما يتقدم سبب الفعل عليه.

وأما كونها غير متأخرة فليس المراد به أنه بعد الفعل تعدم القدرة عليه، فلا يكون في مقدور الفاعل فعله مرة أخرى؛ بل المراد أنها متأخرة عن الفعل المعين.

---

(١) انظر: منهاج السنة (٣/ ٤٧-٤٨).

يبينه أن القدرة على فعل معين هي سبب من أسباب وجوده -كما تقدم-، وسبب الشيء لا يتأخر عنه وإلا لم يكن سببًا له، ثم هذه الاستطاعة تكون سببًا لفعل آخر، وهكذا.

فالقول بأنها متقدمة أو غير متأخرة وكذا غير مقارنة؛ إنما هو بالنسبة إلى الفعل المعين نفسه -من حيث كونها سببًا له- لا بالنسبة إلى عموم الأفعال التي من جنسه.

وأما كونها غير مقارنة فالمراد منه أن الفعل إذا خرج بأسبابه إلى الوجود؛ فإن هذه الاستطاعة لا تكون حينئذ موجودة، بل تحل محلها استطاعة أخرى بها يتحقق الفعل -كما سيأتي-.

ثانيًا: أنها مناط الأمر والنهي؛ فإذا وجدت وجد الأمر والنهي، وإذا عدمت عدم الأمر والنهي[(١)].

فالله سبحانه لرحمته لا يكلف نفسًا إلا وسعها وقدرتها، فإذا عدمت الاستطاعة لم يتوجه الأمر والنهي، وسيأتي مزيد إيضاح لهذه المسألة في المبحث القادم إن شاء الله.

ثالثًا: أنها استطاعة شرعية[(٢)].

وهذا الحكم متمِّم للحكم السابق؛ فمعنى كونها استطاعة شرعية هو كونها مناطًا للأمر والنهي، مع تضمنه لمعنيين آخرين:

الأول: أنه لا يلزم من وجودها وجود الفعل، بل قد يتخلف الفعل، وقد يحصل خلافه -مع تخلفه- مع وجود هذه الاستطاعة.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما الاستطاعة التي يتعلق بها الأمر والنهي فتلك قد

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٣/ ٣٢٠) و(٨/ ١٢٩).

(٢) انظر: المصدر السابق (٨/ ٣٧٣).

يقترن بها الفعل وقد لا يقترن»[(١)].

الثاني: أنها أخص من الاستطاعة الكونية، فالاستطاعة الشرعية المشروطة في التكليف لم يكتف فيها الشارع بمجرد المكنة ولو حصل معها ضرر، بل جعل القدرة على الفعل مع الضرر كالعجز عنه تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦][(٢)].

يزيده إيضاحًا:

رابعًا: أنها صالحة للضدين.

فالاستطاعة السابقة يستطيع بها الفاعل الفعل والترك، فهو قبل الفعل مستطيع مختار، بمعنى أنه لا يلزم من حصول الاستطاعة السابقة وقوع الفعل، بل قد يقع وقد لا يقع.

فعلى ساق الاستطاعة قامت الأحكام الشرعية، والتكليف مع عدمها ممتنع، كما قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

خامسًا: أنها حاصلة للفاعل والتارك.

فلا يختص بها أحدهما، بل هي لكليهما، فالذي قدَّر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ له أن يفعل؛ كانت الاستطاعة قبلُ حاصلة له، وإلا لما وقع منه الفعل؛ لأن هذه الاستطاعة سبب في وقوعه، ولا بد حتى يقع الفعل من وجود أسبابه.

ومن قدَّر عليه ألا يفعل فلا يخلو من أحد حالين:

- أن لا يكون مطالبًا بالفعل أصلًا؛ لعجز أو غيره، فهذا غير داخل فيما نحن بصدده.

---

(١) المصدر السابق (١٠/ ٣٢)، وانظر: (١٨/ ١٧٣) منه.

(٢) انظر: المصدر السابق (٨/ ٤٣٩)، ومنهاج السنة (٣/ ٤٩).

- أن يكون مطالبًا به؛ فلا بد من استطاعته عليه، إذ لا تكليف مع العجز، فالتكليف دليل على الاستطاعة.

سادسًا: أنها سبب من أسباب وجود الفعل.

تقدم أن سلامة الآلات التي يكون بها الفعل من جملة أسبابه الوجودية التي يتوقف عليها، فليس وجود هذه الاستطاعة كعدمها، وليست هي متفردة بإيجاده، بل هي من جملة الأسباب.

فلا بد للقيام بواجب الحج من وجود أسبابه التي من جملتها وجود الزاد والراحلة، فلا حج بدون زاد وراحلة، ولا مجرد وجود الزاد والراحلة محقق لوقوع الحج.

المسألة الثانية: **معنى الاستطاعة المقارنة وأحكامها.**

الاستطاعة المقارنة هي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل، هي عبارة عن مجموع القدرة السابقة مع الإرادة الجازمة، اللذين هما المرجح التام للفعل بمشيئة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «القادر المختار إذا أراد الفعل إرادة جازمة، وهو قادر عليه قدرة تامة؛ لزم وجود الفعل وصار واجبًا بغيره لا بنفسه ... ومع القدرة التامة والإرادة الجازمة يمتنع عدم الفعل، ولا يتصور عدم الفعل إلا لعدم كمال القدرة أو لعدم كمال الإرادة ... أما مع كمال قدرته وإرادته فلا يتوقف الفعل على شيء غير ذلك والقدرة التامة والإرادة الجازمة هي المرجح التام للفعل الممكن، فمع وجودهما يجب وجود ذلك الفعل»(١).

فعدم الفعل إما إن يكون لعدم القدرة عليه، أو لعدم إرادته -أصلًا أو كمالًا-، أو

---

(١) منهاج السنة (١/ ١٦٣)، وانظر: (١/ ٤٠٧) منه، ودرء التعارض (١/ ٤٦)، ومجموع الفتاوى (٧/ ١٨٨).

لعدمهما معًا.

وحصول القدرة المقارنة التي يكون بها الفعل هو من التوفيق الذي خص الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ به الفاعل على التارك، وهذا التوفيق هو هداية الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ للمؤمن، وخلافه من الإضلال.

لذلك قال الطحاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والاستطاعة التي يجب بها الفعل -من نحو التوفيق الذي لا يوصف المخلوق به- تكون مع الفعل»[(١)].

ومن هنا كان من مذهب أهل السنة أن لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ على عبده المطيع نعمة دينية أمكنه بها من الطاعة، وسيأتي بيان هذه المسألة في قاعدة مستقلة إن شاء الله.

ومن أحكامها:

أولًا: أنها لا تكون إلا مقارنة للفعل، ولا تصلح إلا له.

فلا يمكن أن تتقدم عليه، كما لا يمكن أن تتأخر عنه.

وذلك لأن الفعل إنما يخرج إلى الوجود بهذه الاستطاعة، فبوجودها يوجد الفعل، وبعدمها يعدم الفعل، فهي موجب الفعل وعلة تامة له، فلا يتصور تقدمها أو تأخرها عنه، لأن العلة التامة تقارن المعلول لا تتقدمه[(٢)].

كما أنها مختصة بالفعل المعين، فلا تكون لغيره.

ثانيًا: أنها لا تصلح للضدين بل للفعل فقط، ومن هنا كانت استطاعة كونية.

أي يلزم من وجودها وجود الفعل ولا يمكن أن يتخلف، فلا يتصور وجودها مع عدم الفعل، لأنها المرجح التام له، يوضحه:

---

(١) الطحاوية مع شرح ابن أبي العز (٢/ ٦٣٣).

(٢) انظر: منهاج السنة (٣/ ٥٠).

ثالثًا: أنها تختص بالفاعل دون التارك.

فالتارك إنما ترك الفعل لعدم القدرة التامة، أو لعدم الإرادة الجازمة، أو لعدمهما معًا، وعدمه أيًا منهما يخرجه عن كونه مستطيعًا هذه الاستطاعة.

والفاعل إنما صار فاعلًا لقدرته التامة ومشيئته الجازمة، وهما حقيقة الاستطاعة المقارنة، فالفاعل مستطيع بهذا المعنى دون التارك فإنه غير مستطيع.

رابعًا: أنها موجبة للفعل، وسبب تام في وجوده.

وهذا كما تقدم من كون الفعل يخرج إلى الوجود بالاستطاعة المقارنة التي هي القدرة التامة والمشيئة الجازمة.

وهذه الاستطاعة هي المرجح للفعل والسبب التام.

لكن مع كونها كذلك، فإنها لا تستقل بإيجاد الفعل، بل لا بد من مشيئة الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ له، ولا تنافي في ذلك؛ لأن وجود القدرة والمشيئة إنما كان بمشيئة الله وخلقه، فكون الاستطاعة المقارنة مرجحًا للفعل فهذا بمشيئة الله عَزَّ وَجَلَّ لا بنفسها.

وقد أشار شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى هذا المعنى فقال: «القادر المختار إذا أراد الفعل إرادة جازمة، وهو قادر عليه قدرة تامة؛ لزم وجود الفعل، وصار واجبًا بغيره لا بنفسه»[1].

ولا تنافي كذلك لأن هذه الاستطاعة هي في حقيقة الأمر توفيق من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لعبده، جعله به قادرًا على الطاعة، مريدًا لها.

ولا تنافي كذلك لأن لموجب هذه الاستطاعة موانع لا بد من إزالتها، إذ يبقى بعد وجود القدرة والإرادة زوال الموانع التي تحول دون وجود الفعل.

---

(١) المصدر السابق (١/ ١٦٣).

المسألة الثالثة: **علاقة الاستطاعة السابقة بالاستطاعة المقارنة.**

من خلال ما تقدم تتضح العلاقة بين الاستطاعتين، وملخص ذلك أن الاستطاعة السابقة هي جزء من الاستطاعة المقارنة.

والاستطاعة المقارنة تتضمن الاستطاعة السابقة وزيادة، وهذه الزيادة هي الإرادة الجازمة على القيام بالفعل.

فكل استطاعة سابقة إذا لاقت إرادة جازمة صارتا بمجموعهما قدرة مقارنة تامة، يخرج بها الفعل إلى الوجود بمشيئة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

والحاصل أن مذهب أهل السنة أن الاستطاعة نوعان: سابقة ومقارنة، ولكل واحدة منهما حقيقتها وأحكامها وأدلتها من الكتاب والسنة، والله أعلم.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

خالف أهل السنة في هذه القاعدة طوائف من المخالفين.

فذهبت **الجهمية** إلى إنكار الاستطاعة من أصلها، وقالوا: ليس للعبد قدرة على فعله ولا استطاعة، وهذا بناءً على قولهم بأن العبد مجبور على فعله.

حكى عنه ذلك أهل المقالات، فقال البغدادي: «الجهمية أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار الى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلها»(١).

وقال الإسفراييني:«وكان من مذهبه أن لا اختيار لشيء من الحيوانات في شيء مما يجري عليهم، فإنهم كلهم مضطرون لا استطاعة لهم بحال»(٢).

وقال الشهرستاني: «ومنها: قوله في القدرة الحادثة: إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار»(٣).

وحكاه ابن حزم عن طائفة من الأزارقة(٤) أيضًا(٥).

---

(١) الفرق بين الفرق (١٨٦).

(٢) التبصير في الدين (١٠٧).

(٣) الملل والنحل (٩٨).

(٤) هم: طائفة من الخوارج أتباع نافع بن الأزرق الحنفي، لهم مقالات فارقوا بها المحكمة الأولى وسائر الخوارج، منها: أنهم يقولون أن من خالفهم من هذه الأمة فهو مشرك، ومن لم يهاجر إليهم فهو مشرك وإن كان على معتقدهم، وأطبقوا على أن ديار مخالفيهم ديار الكفر وأن قتل نسائهم وأطفالهم مباح وأن رد أماناتهم لا يجب، وحرَّموا قتل من انتمى إلى اليهود أو النصارى أو المجوس، وأسقطوا الرجم عن الزاني، وجوزوا أن يبعث الله تعالى نبيًّا يعلم أنه يكفر بعد نبوته أو كان كافرًا قبل البعثة.
انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ١٦٨)، والفرق بين الفرق (٧٨)، والفصل (٥/ ٥٢)، والتبصير في الدين (٤٩)، والملل والنحل (١/ ١٣٧).

(٥) انظر: الفصل (٣/ ٣٣).

وهذا القول باطل ببدائه العقول، وهو ثمرة مذهبه في الجبر، وأن الإنسان كالريشة في مهب الريح.

وذهبت **القدرية المعتزلة** إلى إنكار الاستطاعة المقارنة، وأن الاستطاعة سابقة لا غير.

قال القاضي عبد الجبار: «فصل في الاستطاعة، وهو الكلام في أن القدرة متقدمة لمقدورها غير مقارنة له»، ثم قال: «وجملة ذلك أن من مذهبنا أن القدرة متقدمة لمقدورها»(١).

وقال: «باب في أن القدرة قبل الفعل ... إذا أعطى الله ﷻ القدرة والاستطاعة للعبد؛ فقد مكنه بها من الأفعال أجمع، ويصح منه أن يفعل بها الخير والطاعة كما يمكنه أن يفعل بها الشر والمعصية، فلذلك قلنا إنها متقدمة على الفعل»(٢).

وحكى الأشعري إجماعهم على ذلك فقال: « وأجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل وهي قدرة عليه وعلى ضده، وهي غير موجبة للفعل»(٣).

واستدلوا لما ذهبوا إليه بأدلة منها:

أولًا: ما تقدم من أدلة على الاستطاعة السابقة، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧](٤).

وقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

وقوله تعالى حاكيًا عن المنافقين: ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ [التوبة: ٤٢]، ونحو ذلك من الآيات.

---

(١) شرح الأصول الخمسة (٣٩٠ و٣٩٦).

(٢) المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) (١/ ٢٤٦).

(٣) مقالات الإسلاميين (١/ ٣٠٠).

(٤) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن (٧٢)، ومتشابه القرآن (١٥٢).

ثانيًا: أنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفًا بما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه[1].

ثالثًا: أن القدرة صالحة للضدين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدين، فيجب في الكافر -وقد كلف الإيمان- أن يكون كافرًا مؤمنًا دفعة واحدة وهو محال[2].

رابعًا: أن القدرة لو كانت مع الفعل لكانت قدرة على الموجود فقط، والموجود استغنى بوجوده عن القدرة أصلًا[3].

خامسًا: أنه لو كان القادر منا إنما يقدر على الفعل حال وجوده لكان الرب سبحانه كذلك لا يقدر على الفعل إلا حال وجوده، لأن حال القادر لا يختلف[4].

وعند النظر في هذه الأدلة يلاحظ أن المعتزلة استدلوا بها على أمرين: على إثبات الاستطاعة المتقدمة، وعلى نفي الاستطاعة المقارنة.

أما دلالتها على إثبات الاستطاعة المتقدمة؛ فصحيحة لا إشكال فيها، النقلية منها، والعقلية في الجملة، حاشا الدليل الأخير؛ فإنه مبني على تشبيه الخالق بالمخلوق وهذا باطل.

وأما دلالتها على نفي الاستطاعة المقارنة فباطل من وجوه:

الأول: أن الأدلة الصحيحة الصريحة دلت على إثبات الاستطاعة المقارنة، كما دلت على إثبات الاستطاعة السابقة، فإثبات هذه ونفي هذه تشهٍّ وهوى.

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (٣٩٦)، والمختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) (١/ ٢٤٧).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٣٩٦).

(٣) انظر: المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) (١/ ٢٤٦).

(٤) انظر: المصدر السابق (١/ ٢٤٦-٢٤٧).

الثاني: أن نفي الاستطاعة المقارنة يؤول إلى التسوية بين الفاعل والتارك؛ إذ لا استطاعة يختص بها الفاعل، وهذا باطل.

الثالث: أن القدرة السابقة إما أن تكون تامة أو غير تامة، فإن كانت تامة؛ لزم وجود الضدين إذ القدرة عليهما على السواء وهذا محال، وإن كانت ناقصة فهي غير موجبة للفعل، فيلزم وجود استطاعة أخرى تتممها، وهو المطلوب(١).

الرابع: أن القدرة غير كافية في وجود الفعل، بل لا بد معها من إرادة ترجح الفعل على الترك، والقدرة مع الإرادة الجازمة موجبة للفعل بإذن الله، وهما حقيقة القدرة المقارنة -كما تقدم-(٢).

ومذهب المعتزلة في الاستطاعة مبني على قولهم بنفي التوفيق وأن يكون للرب سبحانه على المطيع نعمة خاصة به يعينه بها على الطاعة، بل إقدار الرب سبحانه وإعانته للمطيع والعاصي سواء، ولكن هذا بنفسه رجح الطاعة وهذا بنفسه رجح المعصية كالوالد الذي أعطى كل واحد من ابنيه سيفًا فهذا جاهد به في سبيل الله وهذا قطع به الطريق.

وهذا مردود باتفاق أهل السنة والجماعة على إثبات نعمة دينية خص الله بها المطيع دون العاصي، أعانه بها على الطاعة(٣).

وذهب **الأشاعرة** إلى أن نفي الاستطاعة المتقدمة، وأنها مقارنة للفعل لا غير، لا تتقدم عليه ولا تتأخر عنه.

قال الباقلاني: «ويجب أن يعلم أن الاستطاعة للعبد لا تكون إلا مع الفعل، لا تجوز

---

(١) انظر: الفصل (٣/ ٥١-٥٢).

(٢) وانظر: منهاج السنة (٣/ ٤٥-٤٦).

(٣) انظر: المصدر السابق (٣/ ٤٣-٤٤).

تقديمها عليه ولا تأخيرها عنه»[١].

وقال أيضًا: «فإن قال: فهل تزعمون أنه يستطيع الفعل قبل اكتسابه، أو في حال اكتسابه؟ قلنا: لا، بل في حال اكتسابه، ولا يجوز أن يقدر عليه قبل ذلك»[٢].

وقال الرازي: «مسألة: القدرة مع الفعل خلافًا للمعتزلة: لنا أن القدرة عرَض؛ فلا تكون باقية، فلو تقدمت على الفعل لاستحال أن يكون قادرًا على الفعل؛ لأن حال وجود القدرة ليس إلا عدم الفعل، والعدم المستمر يستحيل أن يكون مقدورًا، وحال حصول الفعل لا قدرة»[٣].

وقال: «مسألة: القدرة لا تصلح للضدين خلافًا للمعتزلة»[٤].

وقال الآمدي: «مذهب أهل الحق من الأشاعرة: أن القدرة الحادثة لا تتقدم على مقدورها ولا تتعلق به قبل حدوثه، بل وقت حدوثه»[٥].

وقال أيضًا: «مذهب أكثر أصحابنا امتناع تعلق القدرة الحادثة بمقدورين معًا»[٦].

وقال التفتازاني: «القدرة الحادثة على الفعل لا توجد قبله خلافًا للمعتزلة»[٧].

وعقد الأشعري في كتابه «اللمع» بابًا في الكلام في الاستطاعة، قرر فيه أن الاستطاعة

---

(١) الإنصاف (٤٤).

(٢) التمهيد (٣٢٤-٣٢٥).

(٣) المحصل (١٠٥-١٠٦).

(٤) المصدر السابق (١٠٧).

(٥) أبكار الأفكار (٢/ ٢٩٦).

(٦) المصدر السابق (٢/ ٣٠٨).

(٧) المقاصد مع شرحه (٢/ ٣٥٣).

لا تكون إلا مقارنة للفعل[١].

واستدلوا لمذهبهم بأمور منها:

أولًا: ما تقدم من أدلة على ثبوت الاستطاعة المقارنة، كقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠][٢].

وقوله تعالى حكاية عن الخضر: ﴿قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٧][٣]، ونحوهما من الآيات.

وقوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْنِى مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۚ رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَآءِ﴾ [إبراهيم: ٤٠]، فلو كانت القدرة سابقة على الفعل لما كان لطلبه معنى، ولصح أن يقول له الله سبحانه: قد جعلتك مقيمًا، ويكون الإنسان مستغنيًا عن معونة ربه سبحانه[٤].

ثانيًا: أنه لو لم تكن القدرة الحادثة متعلقة بالفعل حال حدوثه؛ لما كانت متعلقة به أصلًا، واللازم ممتنع؛ فالملزوم ممتنع[٥].

ثالثًا: أن القدرة عرض، والعرض لا يبقى، فلو كانت متقدمة على الفعل للزم وقوعه مع عدم القدرة، وهو محال[٦].

---

(١) انظر: اللمع (٩٣) وما بعدها.

(٢) انظر: المصدر السابق (٩٩)، والإنصاف (٤٤).

(٣) انظر: اللمع (٩٩)، والإنصاف (٤٤)، وشعب الإيمان (١/ ٣٦٨).

(٤) انظر: الإنصاف (٤٥)، والتمهيد (٣٢٥).

(٥) انظر: أبكار الأفكار (٢/ ٢٩٨)، والإنصاف (٤٥).

(٦) انظر: اللمع (٩٣-٩٤)، والإرشاد للجويني (٢١٩)، والتمهيد (٣٢٥)، وشرح السنوسية (١٨٦)، والمقاصد وشرحه (٢/ ٣٥٣-٣٥٤).

رابعًا: أن من لم يخلق الله سبحانه له استطاعة محال أن يكتسب شيئًا، فلما استحال أن يكتسب الفعل إذا لم تكن استطاعة؛ صح أن الكسب إنما يوجد لوجودها، وفي ذلك إثبات وجودها مع الفعل للفعل[(١)].

فالاستطاعة مع الكسب كالعلة مع المعلول، ولا يصح تقدم العلة على المعلول، فلا يصح تقدم الاستطاعة على الكسب[(٢)].

هذه أهم أدلتهم، وقد أرادوا منها أمرين: إثبات الاستطاعة المقارنة، ونفي الاستطاعة السابقة.

فأما دلالتها على الاستطاعة المقارنة، فصحيحة خلا الدليل الثالث، فإن مذهب الأشاعرة بأن العرض لا يبقى زمانين «قول محدَث في الإسلام، لم يقله أحد من السلف والأئمة، وهو قول مخالف لما عليه جماهير العقلاء من جميع الطوائف»[(٣)]، والحس يكذبه؛ فإن كل أحد يدرك أن لون ثوبه في لحظة هو لونه في لحظة تالية وهكذا.

وأما استدلالهم بها على نفي الاستطاعة السابقة فباطل من وجوه:

الأول: دلالة الأدلة الصحيحة الصريحة على إثبات الاستطاعة السابقة -كما تقدم- فنفيها معارضة لهذه الأدلة وإبطال لها.

الثاني: أن نفي القدرة السابقة لا يجعل للتارك استطاعة، وإذا لم يكن مستطيعًا كان معذورًا، وهذا معلوم البطلان، يوضحه:

الثالث: أن القول بنفي الاستطاعة المتقدمة يعود على التكليف بالإبطال، إذ الاستطاعة

---

(١) انظر: اللمع للأشعري (٩٦-٩٧).

(٢) انظر: شعب الإيمان (١/ ٣٦٨).

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ٣٢)، وانظر: درء التعارض (٤/ ٢٦٨).

المتقدمة هي مناط التكليف، وهذا باطل.

وقد التزم الأشاعرة لذلك القول بالتكليف بما لا يطاق، قال الأشعري: «ومما يبين ذلك [أي أن الاستطاعة مع الفعل] أن الله تعالى قال: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ﴾ [هود: ٢٠]، وقال: ﴿وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف: ١٠١]، وقد أمروا أن يسمعوا الحق وكلفوه، فدل ذلك على جواز تكليف ما لا يطاق، وأن من لم يقبل الحق ولم يسمعه على طريق القبول لم يكن مستطيعًا»(١).

الرابع: أن الاستطاعة المقارنة متضمنة للاستطاعة السابقة وزيادة هي الإرادة الجازمة بتوفيق الله سبحانه، فنفي الاستطاعة المقارنة هجر من القول، إذ حقيقته إنكار الاستطاعة أصلًا، وهذه هي حقيقة قول الأشاعرة، فإنهم لم يجعلوا للعبد في الاستطاعة المقارنة أثرًا، وهذا مبني على قولهم في خلق الأفعال، وأن للإنسان قدرة غير مؤثرة على فعله، فهو كما عبَّر الرازي -وأحسن في التعبير-: «مجبور في صورة مختار»(٢).

الخامس: أن كل أحد يجد من نفسه قدرة على كثير مما لم يفعله، وهذه القدرة لا يمكن أن تكون مقارنة، إذ لا فعل حينئذ تقارنه.

وقد تأول الأشاعرة ما ورد من أدلة على الاستطاعة السابقة بغير استطاعة البدن، فتأولوا استطاعة الحج بالمال الذي هو الزاد والراحلة، وتأولوا استطاعة خروج المنافقين بالمال والجِدة والظَّهر(٣).

---

(١) اللمع (٩٩).

(٢) عزاه للرازي في تفسيره: ملا علي قاري في شرح الفقه الأكبر (١٦٠)، ولم أقف عليه في تفسيره، وهذه العبارة أطلقها البيجوري كذلك في تحفة المريد (١٧٦) فقال: «وبالجملة فليس للعبد تأثير ما، فهو مجبور باطنًا مختار ظاهرًا».

(٣) انظر: اللمع (١٠٥-١٠٦).

وتبعًا لقول الأشاعرة والمعتزلة بأن الاستطاعة واحدة لا غير؛ فإنهم اختلفوا في بقاء الاستطاعة ودوامها.

أما الأشاعرة فذهبوا -كما تقدمت الإشارة- إلى أن الاستطاعة عرض، والعرض لا يبقى زمانين، ووافقهم على ذلك الماتريدية مع قولهم بالاستطاعتين[1].

وأما المعتزلة فاختلفوا فيما بينهم في ذلك كما حكاه الأشعري في المقالات.

فذهب أكثر المعتزلة إلى أنها تبقى.

وذهب أبو القَاسِم البَلخِي[2] وبعض المعتزلة إلى أنها لا تبقى وقتين، وأن الفعل يوجد في الوقت الثاني بالقدرة المتقدمة المعدومة، ولكن لا يجوز حدوثه مع العجز، بل يخلق الله في الوقت الثاني قدرة فيكون الفعل واقعًا بالقدرة المتقدمة.

وهذا قولهم في الفعل المباشر، فأما المتولد فقد يجوز عندهم أن يحدث بقدرة معدومة وأسباب معدومة، ويكون الانسان في حال حدوثه ميتًا أو عاجزًا[3].

وهذه الأقوال لا دليل عليها يعضدها، لا من جهة الشرع ولا من جهة العقل، بل هما على خلافها، أما الشرع فلعدم الدليل على ذلك، لا من كتاب ولا سنة ولا إجماع، بل هذه الأقوال لم تحك عن أحد من سلف الأمة وأئمتها.

وأما العقل؛ فلأنه لا يعقل وجود الفعل إلا مع وجود القدرة عليه، إذ القدرة عليه شرط

---

(١) انظر: التوحيد للماتريدي (٢٥٦) وما بعدها، والتمهيد للنسفي (٢٥٧) وما بعدها.

(٢) هو: أبو القاسم، عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني، أحد أئمة المعتزلة، تنسب إليه طائفة «الكعبية» المعتزلية، من كتبه: التفسير»، و«تأييد مقالة أبي الهذيل»، مات ببلخ سنة (٣٢٩هـ) وقيل غير ذلك.

انظر: تاريخ بغداد (١١/ ٢٥)، وسير أعلام النبلاء (١٥/ ٢٥٥).

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٣٠٠).

وجودي له، ووجود الشيء مع عدم شرطه الوجودي باطل[1].

وأما التزام بعضهم وقوع الفعل مع عدم القدرة؛ فهو باطل، لأن القدرة إذا ارتفعت وقع نقيضها وهو العجز، فيكون الفعل مقدورًا معجوزًا عنه في آن معًا، وهو محال.

(١) انظر ما تقدم ص (٤٧٠).

المبحث الثالث

«ما لا يطاق للعجز عنه لا يجوز التكليف به»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الثالث: «ما لا يطاق للعجز عنه لا يجوز التكليف به».

هذه القاعدة لها ارتباط وثيق بباب القدر، ومبناها على مسألة الاستطاعة.

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

قال الطحاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الله ﷻ لم يكلفنا ما لا نطيق، ولم يتعبدنا بما نحن عنه عاجزون»[(١)].

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ما لا يطاق يُفسَّر بشيئين: يُفسَّر بما لا يطاق للعجز عنه، فهذا لم يكلفه الله أحدًا.

ويفسر بما لا يطاق للاشتغال بضده فهذا هو الذي وقع فيه التكليف»[(٢)].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن الطاقة هي الاستطاعة وهي لفظ مجمل؛ فالاستطاعة الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي لم يكلف الله أحدًا شيئًا بدونها؛ فلا يكلف ما لا يطاق بهذا التفسير.

وأما الطاقة التي لا تكون إلا مقارنة للفعل؛ فجميع الأمر والنهي تكليف ما لا يطاق بهذا الاعتبار، فإن هذه ليست مشروطة في شيء من الأمر والنهي باتفاق المسلمين»[(٣)].

وقال مرعي الكرمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «اعلم أن تكليف ما لا يطاق ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما لا يطاق للعجز عنه بطريق الآلات ... فهذا غير واقع في الشريعة ولم

---

(١) شرح مشكل الآثار (٩/ ٢٠٦).

(٢) منهاج السنة (٣/ ٥٢-٥٣)، وانظر: (٣/ ١٠٤) منه.

(٣) مجموع الفتاوى (٨/ ١٣٠).

يكلف الله به أحدًا.

ثانيهما: تكليف ما لا يطاق للاشتغال بضده مع سلامة الآلات ... والتكليف بهذا واقع بالاتفاق»[1].

(١) رفع الشبهة والغرر (٤٨).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

عند التأمل في نصوص الكتاب والسنة يلاحظ أن النفي لما لا يطاق فيها متوجه إلى ما يعجز عنه، وأما ما لا يطاق للاشتغال بضده؛ فهذا لم يرد في النصوص كما سيأتي، ومن النصوص الدالة على أن الله لا يكلف العباد ما يعجزون عنه:

قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، قال الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لا يكلف الله نفسا فيتعبدها إلا بما يسعها، فلا يضيق عليها ولا يجهدها»[١].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أي لا يكلف أحدًا فوق طاقته، وهذا من لطفه تعالى بخلقه ورأفته بهم وإحسانه إليهم»[٢].

وقوله في الآية نفسها: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾، مع قول الله ﷻ: **(قد فعلت)**[٣].

وقوله تعالى: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[الأنعام: ١٥٢].

وقوله تعالى: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[البقرة: ٢٣٣].

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لا تحمل نفس من الأمور إلا ما لا يضيق عليها، ولا يتعذر عليها وجوده إذا أرادت»[٤].

وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ﴾[الطلاق: ٧].

---

(١) تفسير الطبري (٥/ ١٥٣).

(٢) تفسير ابن كثير (٢/ ٥٢٦).

(٣) رواه مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لم يكلف إلا ما يطاق (١/ ١١٦) ح (١٢٦)، من حديث ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا.

(٤) تفسير الطبري (٤/ ٢١٢).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

مسألة تكليف ما لا يطاق مبنية على مسألة الاستطاعة ومتفرعة عنها، وقبل الشروع في بيانها لا بد من بيان مقدمتين:

الأولى: **معنى الطاقة.**

الطاقة في اللغة: اسم يوضع موضع المصدر، يقال: أطاق يطيق إطاقة وطاقة، والطاقة: هي القدرة على الشيء، ومنه قولهم: طوقني الله أداء حقك، أي: قوَّاني(١).

واستخدمت الطاقة في الشرع بمعناها اللغوي لكن على وجه أخص؛ فالطاقة في الشرع: القدرة على الشيء من غير ضرر يلحق الفاعل.

الثانية: **إطلاق القول بتكليف ما لا يطاق بدعة.**

أخبر الله ﷻ أنه لا يكلف نفسًا فوق طاقتها وقدرتها، رحمةً منه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وهذا القدر من مسألة تكليف ما لا يطاق شرعي لا إشكال فيه، وهو القدر الذي عرفه الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وسلف الأمة، مع كونهم لم يسموه تكليف ما لا يطاق.

ثم لما تكلم من بعدهم في هذا المعنى وأضافوا صورًا غير شرعية صار هذا المعنى مجملًا مشتملًا على حق وباطل، فتوجب التفصيل فيه رفعًا للاشتباه وتمييزًا للحق منه عن الباطل.

قال شيخ الإسلام بعد ذكر التفصيل في هذه المسألة: «وإذا عرف هذا؛ فإطلاق القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة في الإسلام»(٢).

فمناط كون هذا الإطلاق بدعة أمران:

---

(١) انظر: تهذيب اللغة (٩/ ٢٤٢)، القاموس المحيط (٣/ ٢٥١)، ولسان العرب (١٢/ ١٠١)، مادة: (طوَق).

(٢) درء التعارض (١/ ٦٥).

الأول: أن الشارع وكذا الصحابة والتابعون لم يطلقوه.

الثاني: أنه مجمل مشتمل على حق وباطل.

والكلام في هذه القاعدة في مسائل:

المسألة الأولى: **معنى التكليف بما لا يطاق.**

ما لا يطاق يفسر بشيئين كما ذكر أهل العلم(١):

الأول: ما لا يطاق للعجز عنه.

الثاني: ما لا يطاق لا للعجز عنه، ولكن للاشتغال بضده.

أما القسم الأول؛ فهو على نوعين:

أولهما: ما يُعجز عنه لا لاستحالته في نفسه، ولكن لعدم القدرة عليه مع كونه ممكنًا في نفسه، وهذا على ضربين:

- ما يكون سببه ضعف الوسائل والآلات التي يكون بها الفعل، كمن عجز عن حضور الجماعة لمرض يعوقه.
- ما يكون سببه ضرر يلحق الفاعل من زيادة مرض أو خوف ضرر معتبر في الشرع، مع سلامة الآلات والوسائل.

ثانيهما: ما يُعجز عنه لاستحالته في نفسه، وهو على نوعين كذلك:

- ما هو ممتنع عادةً، كتكليف الأعمى نقط المصحف، وتكليف المقعد بالمشي.
- ما هو ممتنع في نفسه، كالجمع بين الضدين، كالتكليف بالنطق والسكوت في آن واحد.

---

(١) انظر: منهاج السنة (٣/ ٥٢-٥٣)، ومجموع الفتاوى (٨/ ١٣٠)، ورفع الشبهة والغرر (٤٨).

ولهذا القسم أحكام:

الأول: أنه مشتمل على ما هو شرعي وما هو غير شرعي.

فالذي جاء في النصوص أن الله ﷻ لم يكلف عباده ما يعجزون عنه، أو ما يقدرون عليه مع نوع مشقة وضرر -كما تقدم في الأدلة-.

وأما ما هو ممتنع؛ سواء كان امتناعه في نفسه أو في العادة؛ فهذا -مع القول بأنه لم يقع التكليف به- فإنه لم يأت إطلاقه في النصوص.

وكذلك مع كونه لم يرد في النصوص فإنه خطأ في نفسه؛ فإن الممتنع ليس بشيء أصلًا -كما تقدم-، فكيف يوصف العبد بعدم إطاقته؟

وهذا القسم -أعني الممتنع- إنما ذكَره مَن ذكَره مِن أهل العلم في معرض الرد على المخالفين، ومخاطبتهم باصطلاحهم، وإلا فهو في حقيقة الأمر غير داخل في هذا القسم لما تقدم.

الثاني: أنه متعلق بمسائل الأمر والنهي لا بمسائل القضاء والقدر.

لمسألة تكليف ما لا يطاق تعلقان: تعلق بالأمر والنهي، وتعلق بالقدر، فما كان منها راجعًا إلى العجز؛ فإنه متعلق بالشرع، وما كان منها راجعًا إلى الاشتغال بالضد؛ فإنه متعلق بالقدر.

وعلاقة ما لا يطاق للعجز عنه بالأمر والنهي: أن النزاع فيه يتعلق بهما، بمعنى: هل يكلف العبد بالقيام بالأمر مع عدم هذه الإطاقة أو لا يكلف؟ بقطع النظر عن وقوع الامتثال منه من عدمه.

فعدم التكليف لما يطاق في هذا القسم هو أن الله ﷻ -لحكمته ورحمته-لم يأمر عباده وينهاهم عما إذا أرادوا امتثاله عجزوا عنه، وإن كان قد يكلفهم بما يقدرون عليه وإن لم يريدوه[1]؛ إذ لا تلازم بين أمره سبحانه الشرعي وإرادته الكونية -كما تقدم في مبحث

(١) انظر: بدائع الفوائد (٤/ ١٦١٣-١٦١٤).

مستقل-، يوضحه:

الثالث: أنه متعلق بالاستطاعة المتقدمة لا المقارنة.

وذلك لأن الاستطاعة المتقدمة هي التي تتعلق بالأمر والنهي دون المقارنة؛ فإنها تتعلق بالقدر، وسيأتي بيان علاقة تكليف ما لا يطاق بالاستطاعة.

وأما القسم الثاني: وهو ما لا يطاق للاشتغال بضده، فالمراد به أن المكلف المتلبس بخلاف ما أمر به غير مطيق لما أمر به، بمعنى أنه غير قادر على الإتيان به.

كتكليف المشتغل عن الصلاة بغيرها في وقت أدائها، سواء كان هذا المشتغَل به مباحًا أو محرمًا أو مكروهًا أو أقل وجوبًا من الفعل المأمور به، وكتكليف الكافر بالإيمان حال كفره.

فحقيقة هذا القسم أن من لم يفعل المأمور به فقد كُلف ما لا يطيق.

ومأخذ ذلك أن الفعل لا بد في وجوده من قدرة تامة، وإرادة جازمة، فإذا انصرفت الإرادة عن الفعل المأمور به إلى ضده لم يوجد الفعل، لا لنقص القدرة، وإنما لاشتغال الإرادة؛ لأن الإرادة الجازمة لأحد الضدين تنافي إرادة الضد الآخر.

ومأخذ توجه الأمر به إليه -والحالة هذه- هو إمكان أن يترك ذلك الضد ويفعل الضد المأمور به[1].

ولهذا القسم أحكام:

الأول: أن إطلاق تكليف ما لا يطاق عليه إطلاق غير شرعي، كما سيأتي التنبيه عليه.

الثاني: أنه متعلق بمسائل القضاء والقدر لا بمسائل الأمر والنهي.

وذلك لأن البحث فيه هو في الفعل المأمور به من حيث وقوعه من عدمه، لا في توجه الأمر به، يوضحه:

(١) انظر: منهاج السنة (٣/ ١٠٥).

الثالث: أنه متعلق بالاستطاعة المقارنة لا المتقدمة.

لأن وقوع الفعل متوقف على الاستطاعة المقارنة لا المتقدمة.

المسألة الثانية: **جواز التكليف بما لا يطاق من عدمه.**

المقصود بهذه المسألة بيان هل كُلِّف العباد ما لا يطيقون؟ وهي في الحقيقة ثمرة للمسألة السابقة وهي تقسيم ما لا يطاق.

وقبل الشروع فيها يُنبه على أمرين:

الأمر الأول: أن لهذه المسألة مآخذ(١)، من حقق الصواب فيها هدي إلى الحق في هذه المسألة، ومن لا فلا.

أولها: أن الصواب أن الاستطاعة نوعان: سابقة مصححة، ومقارنة موجبة، فالأولى شرط في التكليف دون الثانية.

ثانيها: أن تعلق علم الله ﷻ بعدم وقوع الفعل لا يخرجه عن كونه مقدورًا للعبد القدرة المصححة السابقة، وإن أخرجه عن كونه مقدورًا له القدرة المقارنة الموجبة له.

ثالثها: أن ما تعلق علم الله سبحانه بأنه لا يكون من أفعال المكلفين؛ إما أن يكون لعدم قدرة العبد عليه، وإما أن يكون لعدم إرادة العبد له، وإما أن يكون لعدم مشيئة الله له.

فالأول: لا يكلف العبد به لعجزه عنه، إذ القدرة مناط التكليف.

وأما الثاني: فيجوز الأمر به ووقوعه، ولا يخرجه عدم إرادة العبد عن الإمكان.

وأما الثالث: فلا يخرجه عدم مشيئة الرب سبحانه له عن كونه ممكنًا في نفسه، كما لم تخرجه مشيئة العبد عن كونه ممكنًا في نفسه؛ إذ أن مناط الإمكان هو قدرة العبد لا إرادته، فلا يمتنع التكليف بما لو أراده الفاعل لفعله -بعد مشيئة الله ﷻ-، وإنما يمتنع بما لو أراده لم

(١) انظر: بدائع الفوائد (٤/ ١٦١٣-١٦١٤).

يقدر عليه.

الأمر الثاني: أن النزاع في هذه المسألة يتنوع باعتبارين:

الأول: بالنظر إلى المأمور به، أي من حيث وقوعه من عدمه.

الثاني: بالنظر إلى جواز الأمر به[(١)]، فمن لم يفرق بين هذين الاعتبارين لم يوفق للحق في هذه المسألة، والفرق بينهما ثابت من وجوه:

- أن جواز الأمر به متعلق بوجود شرط التكليف وهو القدرة، بقطع النظر عن الوقوع من عدمه، فمتعلقه هو الشرع، وأما وقوعه فمتعلق بالقدر ومشيئة الرب ﷻ له.
- أن جواز الأمر به لا تعلق له بإرادة العبد له؛ بل يأمر سبحانه بالفعل من يريده ومن لا يريده من المكلفين، لكن لا يأمر به من لو أراده لعجز عنه، وأما وقوعه فهو مشروط بإرادة العبد له، ولا يمكن وقوعه بدونها.
- أن جواز الأمر به لا يستلزم مشيئة الرب سبحانه له، بل يأمر سبحانه شرعًا بما لم يرد وقوعه كونًا -كما تقدم[(٢)]-، وأما وقوعه فلا بد فيه من مشيئته سبحانه، إذ لا يخرج شيء في الوجود عنها.

ويلاحظ أن كلا الأمرين السابقين مبنيان على مسألة الاستطاعة والتفريق بين المتقدمة منها والمقارنة، ومن هنا تظهر العلاقة بين الاستطاعة وتكليف ما لا يطاق، وأن من وفق للصواب في الأولى وفق للصواب في الثانية ومن لا فلا، والله الموفق.

إذن فتكليف ما لا يطاق ينبني على مسألة الاستطاعة، فمتى وجدت الاستطاعة

---

(١) انظر: درء التعارض (١/ ٦٤-٦٥)، وبدائع الفوائد (٤/ ١٦١٤-١٦١٥).

(٢) سبق الكلام على هذه المسألة في مبحث مستقل، انظر ص (٢٨٩ وما بعدها).

المتقدمة المصححة للفعل وجد التكليف، ولا يكون حينئذ تكليفًا بما لا يطاق بل هو مما يطيقه العباد باعتبار القدرة عليه، ومتى فقدت عُدِم التكليف ولم يتوجه.

وكل من وجد منه الفعل المأمور به فقد أطاقه بالمعنى القدري، ويكون قد كُلف بما أطاقه قدرًا، ومن لم يوجد منه الفعل فهو غير مطيق له، لا من جهة الوسع والقدرة -إذ لولاهما ما خوطب به ابتداءً- وإنما من جهة عدم وقوعه منه لانشغال إرادته بضدٍّ له.

وبعبارة أخرى: تكليف ما لا يطاق قسمان:

- ما لا يطاق للعجز عنه، سواء كان لضعف أسبابه أو وجود أضدادها، أو كان لاستحالته في نفسه أو عادة؛ فهذا لا يجوز التكليف به، فحكمة الله سبحانه ورحمته وعدله وكرمه وسائر صفات كماله تمنع منه.
  وقد اتفق حملة الشريعة على عدم التكليف به.
- ما لا يطاق لا للعجز عنه، ولكن للاشتغال بضده، فهذا يجوز التكليف به[(١)].

على أن إطلاق تكليف ما لا يطاق على هذا القسم بدعة من القول في الشرع واللغة، أما في الشرع: فلأنه لا يقال لمن لم يؤمر بالحج مع استطاعته إنه مكلف بما لا يطيق، بل يقال: هو لم يستطع الحج -أي الاستطاعة المقارنة، وإن كان مستطيعًا له استطاعة الوسائل والآلات-[(٢)].

وأما في اللغة: فلأن التكليف لا يستعمل بمعنى الإقدار، وإنما يستعمل بمعنى الأمر والنهي، ومضمون تسمية ما لم يفعله العبد تكليفًا بما لا يطاق: أن فعل ما لا يفعله العبد لا يطيقه![(٣)].

---

(١) انظر: منهاج السنة (٣/ ٥٢-٥٣)، ومجموع الفتاوى (٨/ ١٣٠)، ورفع الشبهة والغرر (٤٨).

(٢) انظر: منهاج السنة (٣/ ١٠٥).

(٣) انظر: شرح الطحاوية (٢/ ٦٥٤ و٦٥٦).

المسألة الثالثة: **ما لا يطاق مما لم يكلِّف الله سبحانه به قسمان:**

- ما لا يطاق في أصل الشرع، فالشرع موافق لطاقة المكلفين من حيث الجملة؛ فلم يشرع الله سبحانه من الأحكام ما لا يقدر عليه عموم المكلفين، بحيث لا يقدر عليه أحد منهم، بل شرع ما يقدرون عليه بالجملة، وإن كان يوجد في المعينين من لا يقدر على بعض ما شرعه الله تعالى.
- ما لا يطاق في حق المعينين، فلا يطالب المعين من المكلفين بما لا يقدر عليه، وإن كان يقدر عليه بنوع مشقة.

ومن هنا جاءت الشريعة بالتيسير، فخفف عن المعينين من التكاليف ما لا قدرة لهم عليه البتة، وما لهم عليه قدرة لكن مع مشقة تلحقهم.

مثال الأول: تكليف الفقير بالزكاة، فالفقير لا قدرة له على الزكاة أصلًا، فلذلك لم يطالب بها.

ومثال الثاني: جهاد الأعرج والأعمى والمريض، فالأعرج قادر على الجهاد وكذا الأعمى والمريض، لكنه شاق عليهم، فخفف الله سبحانه عنهم ولم يوجبه عليهم، قال تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾[الفتح: ١٧].

وقد سبق الكلام على الاستطاعة الشرعية وكونها أخص من الاستطاعة الكونية بما أغنى عن إعادته هنا[(١)].

ومن هنا كانت الطاقة قسمان كالاستطاعة: طاقة شرعية، وطاقة كونية.

ومن الأدلة على هذا حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دخل عليها وعندها امرأة، قال: (**من هذه؟**) قالت: فلانة؛ تذكر من صلاتها قال: (**مه، عليكم بما تطيقون، فوالله**

(١) انظر ما تقدم ص (٤٧٢).

لا يمل الله حتى تملوا)، وكان أحب الدين إليه ما داوم عليه صاحبه[١].

فهذه المرأة مطيقة كونًا لهذا القيام، بدليل أنها فعلته، وقد جعله النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فوق الطاقة.

ومثله حديث أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ أن النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ قال: (**إياكم والوصال**) -مرتين- قيل: إنك تواصل؟ قال: (**إني أبيت يطعمني ربي ويسقين، فاكلفوا من العمل ما تطيقون**)[٢].

قال ابن الوزير رَحِمَهُٱللَّهُ: «فسمح سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ مما يطاق الكثير الذي لا يعلم مقداره إلا هو، ولم يبق من التكاليف إلا ما جعله سببًا لرحمته وفضله وكرامته»[٣].

ومن هنا يعلم خطأ من أطلق القول بأن العباد لا يطيقون إلا ما كَلَّفهم ربهم، لأنه إذا قصد بالطاقة هنا السابقة للفعل التي هي سلامة الآلات؛ فغير صواب لما تقدم من أن في طاقة العبد فعل أكثر مما كلفه الله به، ولكن الله خفف ويسر على المكلفين رحمة منه سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، وإن قصد بها المقارنة فالمعنى صحيح، لكن هذا الإطلاق بدعة في اللغة والشرع كما تقدم[٤].

فالحاصل أن إطلاق القول بتكليف ما لا يطاق بدعة وضلال، وأنه لا بد فيه من التفصيل؛ فما لا يطاق للعجز عنه لا يجوز التكليف به، وأما ما لا يطاق للاشتغال بضده فالتكليف به واقع اتفاقًا، على أن تسميته تكليفًا بما لا يطاق بدعة في اللغة والشرع، والله أعلم.

---

(١) رواه البخاري: كتاب التهجد، باب ما يكره من التشديد في العبادة (٢/ ٥٤) ح (١١٥١).

(٢) رواه البخاري: كتاب الصوم، باب التنكيل لمن أكثر الوصال (٣/ ٣٨) ح (١٩٦٦)، ومسلم كتاب الصيام ، باب النهي عن الوصال في الصوم (٢/ ٧٧٤) ح (١١٠٣).

(٣) إيثار الحق (٣٢٦).

(٤) انظر ما تقدم ص (٤٩٧).

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

خالف أهل السنة في هذه القاعدة الجبرية من جهمية وأشاعرة، والقدرية المعتزلة.

فذهبت **الجهمية** إلى جواز تكليف ما لا يطاق مطلقًا من غير تفصيل.

قال الشهرستاني في حكاية مقالات الجهم: إن «الثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر، قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضًا كان جبرًا»[(١)].

وهذا قول باطل مصادم للنصوص القطعية الدالة على أن الله سبحانه لا يكلف نفسًا إلا وسعها، على ما تقدم بيانه.

وذهب **الأشاعرة** إلى جواز التكليف بما لا يطاق بالجملة، قال الرازي: «قال أهل السنة [يريد الأشاعرة]: لا يمتنع تكليف ما لا يطاق، وقالت المعتزلة: إنه لا يجوز»[(٢)].

وعلة ذلك عندهم أنه لا يجب على الله سبحانه شيء ولا يقبح منه شيء؛ إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه، إلا أنه عندهم مراتب[(٣)]:

الأول: ما لا يطاق لعلم الله بعدم وقوعه أو لعدم إرادته له، أو للخبر عنه بأنه لا يقع، فإن مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة مع الفعل ولا تتعلق بالضدين.

قالوا: والتكليف بهذا جائز، بل هو واقع إجماعًا، إذ لو لم يكن واقعًا لما كان العاصي مكلَّفًا حال معصيته.

الثاني: الممتنع عادة، فهذا جائز عندهم، وإن لم يقع بالاستقراء.

الثالث: ما لا يطاق لامتناعه في نفسه، فهذا التكليف به عندهم فرع تصوره، فمن تصوره

---

(١) الملل والنحل (٩٨).

(٢) أصول الدين (٩١).

(٣) انظر: المواقف (٣٣٠-٣٣١).

منهم قال بجواز التكليف به، ومن لا؛ منع ذلك.

قال الجويني: «تكليف ما لا يطاق تكثر صوره، فمن صوره تكليف جمع الضدين، وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات، والصحيح عندنا أن ذلك جائز غير مستحيل»[(١)].

ومن أدلتهم على ذلك:

أولًا: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فقد تضمنت الآية الاستعاذة من التكليف بما لا يطاق، فلو لم يكن ذلك ممكنًا؛ لما ساغت الاستعاذة منه[(٢)].

ثانيًا: أن الله قد كلف الكافر الذي مات على كفره بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن، فهو مكلف بفعل الإيمان مقارنًا للعلم بعدم الإيمان، وهذا تكليف بما لا يطاق[(٣)].

ثالثًا: أن القدرة على الكفر والإرادة له من خلق الله سبحانه، ومجموعهما يوجب الكفر، فإذا كلفه بالإيمان فقد كلفه بما لا يطاق[(٤)].

رابعًا: الاتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعدًا حالة توجه الأمر عليه، وهذا من تكليف ما لا يطاق، لأن وقوع القيام مقدورًا من غير قدرة عليه مستحيل كجمع الضدين، وإنما المأمور به قيام مقدور عليه[(٥)].

خامسًا: أن أبا لهب كُلف بالإيمان، ومما كلف أن يؤمن به قوله تعالى: ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ [المسد: ٣]، ومضمون هذه الآية أنه لن يؤمن؛ فأضحى مكلَّفًا بالإيمان بأنه لا يؤمن.

---

(١) الإرشاد (٢٢٦).

(٢) انظر: الإرشاد (٢٢٨)، والتمهيد (٣٣٣).

(٣) انظر: أصول الدين (٩١).

(٤) انظر: أصول الدين (٩١).

(٥) انظر: الإرشاد (٢٢٦).

وكلف بالإيمان بأنه لا يؤمن، وهذا تكليف بما لا يطاق[1].

والجواب على أدلتهم:

أما الدليل الأول؛ فلا ريب أن الآية دلت على ما ذكروه من إمكان التكليف بما لا يطاق، لكن ليس المراد بهذا التكليف بما لا يطاق ما ذكروه، من وجهين:

الأول: أن المراد به أن يكلفهم ما يطيقونه بمعنى أنهم يقدرون عليه، لكن مع مشقة وعسر، كما جاء في تفسير الآية.

قال ابن الأنْبَاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ[2]: «المعنى: لا تحملنا ما يثقل علينا أداؤه وإن كنا مطيقين له على تجشم وتحمل مكروه، فخاطب العرب على حسب ما تعقل؛ فإن الرجل منهم يقول للرجل يبغضه: ما أطيق النظر إليك، وهو مطيق لذلك لكنه يثقل عليه»[3].

وقد ذكر في تفسير الآية خمسة أقوال، ليس منها ما ذكروه[4]:

- فقيل: إنه ما يصعب ويشق من الأعمال، قاله الضحاك والسدي وابن زيد والجمهور.
- وقيل: إنه المحبة، قاله إبراهيم.

---

(١) انظر: الإرشاد (٢٢٧-٢٢٨)، وأصول الدين (٩١)، والأربعين للرازي (١/ ٣٢٩)، والاقتصاد في الاعتقاد (١٨١).

(٢) هو الإمام الحافظ اللغوي ذو الفنون، أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار ابن الأنباري، المقرئ النحوي، ولد سنة (٢٧١هـ)، من كتبه: «كتاب الوقف والابتداء»، و«غريب الحديث»، قال أبو بكر الخطيب: كان ابن الأنباري صدوقًا ديِّنًا من أهل السنة، توفي ببغداد سنة (٣٢٨هـ).
انظر: تاريخ بغداد (٤/ ٢٩٩)، والسير (١٥/ ٢٧٤)، وبغية الوعاة (١/ ٢١٢).

(٣) انظر: زاد المسير (١/ ٣٤٦)، والبحر المحيط (٢/ ٣٨٥).

(٤) انظر: زاد المسير (١/ ٣٤٧-٣٤٨)، وتفسير القرطبي (٤/ ٥٠٣).

- وقيل: الغُلمة، قاله مكحول.
- وقيل: حديث النفس ووساوسها.
- وقيل: عذاب النار.

والأقوال الأربعة الأخيرة ترجع إلى الأول، وهو ما ذكره ابن الأنباري رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

الثاني: أن إطلاق تكليف ما لا يطاق على المشتغَل بضده لم يرد في الشرع كما تقدم، وحيثما جاء إطلاق ما لا يطاق في نصوص الشرع؛ فإنما يرجع إلى القدرة المتقدمة على الفعل، أو إلى الابتلاء.

وهذا الجواب مبني على ما ثبت في النصوص من التفريق بين الاستطاعة السابقة والمقارنة[1].

وأما الدليل الثاني؛ فلا ريب أن الكافر الذي مات على الكفر كان مكلفًا بالإيمان، وأنه لم يطقه، فهو مكلف حقيقة بما لم يطقه، لكن ليس في هذا دلالة على مذهبهم من وجوه:

الأول: أن هذا الكافر كان قادرًا على الإيمان، إذ لو عجز لما كان مكلفًا، فمن هذه الحيثية لم يكلف ما لا يطيق، لكن من جهة كونه كان مشتغلًا بضد ما كلف به كان مكلفًا بما لم يطقه، يوضحه:

الثاني: أن ما لا يطاق له جانبان: كوني وشرعي، فالشرعي لم يكلف الله أحدًا ما لا يطيقه، أي ما يعجز عنه، وأما الكوني: فقد يكلف الله من علم أنه لن يفعل، لكن إطلاق ما لا يطاق عليه بدعة في الشرع[2].

الثالث: أن الفرق ثابت بين ما لا يطاق وبين ما لم يطق، فالأول راجع إلى الاستطاعة

(١) انظر ما تقدم ص (٤٦٥) وما بعدها.

(٢) انظر ما تقدم ص (٤٩٧).

الشرعية، والثاني راجع إلى الاستطاعة الكونية المقارنة، وحقيقة البحث هي في الاستطاعة الشرعية لا الكونية، لأنهم يتكلمون فيها بجواز ووجوب ومنع.

وبهذا يتبين أن من وفق لمعرفة أن الاستطاعة متقدمة ومقارنة، وفق للصواب في التكليف بما لا يطاق.

وأما الدليل الثالث؛ فلا ريب أن أفعال العباد مخلوقة للرب سبحانه، وأن من لم يقع منه الفعل؛ فإنما لم يقع لعدم مشيئة الله وخلقه له، لكن من لم يشأ الله إيمانه ممن خاطبه بالإيمان لم يكلفه ما لا يطاق من جهة الوسع والآلة، وإن كان مكلفًا بما لا يطاق من جهة الاشتغال بالضد، لكن إطلاق ما لا يطاق عليه بدعة كما تقدم.

وأما الدليل الرابع؛ فجوابه ما تقدم من الفرق بين التكليف الراجع إلى الاستطاعة السابقة والمقارنة؛ فالقاعد المكلف بالقيام حال القعود لم يكلف ما لا يطيق بهذا الاعتبار، وإن كان كلف ما لا يطيق باعتبار عدم الاستطاعة المقارنة، لكن لا يطلق عليه أنه كلف ما لا يطيق.

وأما الدليل الخامس؛ فهو خطأ؛ إذ أن أبا لهب لما نزلت فيه الآية كانت قد حقت عليه كلمة العذاب، كالكافر الذي عاين الملائكة في النزع، وكالأقوام المعذبة لما عاينت العذاب، فهؤلاء صاروا بعد استحقاق العذاب غير مخاطبين بأمر الرسل بالإيمان[(١)].

ولهذا فقد ضعف بعض الأشاعرة هذا الدليل، قال الإيجي: «وبه يعلم أن كثيرًا من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي لهب؛ نصب للدليل في غير محل النزاع»[(٢)].

وذهبت **المعتزلة** إلى عدم جواز تكليف ما لا يطاق.

قال القاضي عبد الجبار: «لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها؛ لوجب أن يكون تكليف

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٣/ ٣٢١) و(٨/ ٣٠٢).

(٢) المواقف (٣٣١).

الكافر بالإيمان تكليفًا بما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه، وتكليف ما لا يطاق قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح»(١).

وحكى الأشعري اتفاقهم على ذلك فقال: «وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبدًا ما لا يقدر عليه»(٢).

ومن أدلتهم:

الأول: ما جاء من نصوص تدل بمنطوقها على أن الله لا يكلف أحدًا ما لا يطاق، كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[الأنعام: ١٥٢]، وقوله تعالى: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة: ٢٣٣](٣).

الثاني: أن تكليف ما لا يطاق قبيح، والله سبحانه لا يفعل القبيح(٤).

الثالث: أن القدرة سابقة على مقدورها صالحة للضدين، غير مقارنة له، فالكافر المكلف بالإيمان قادر عليه، فلم يكلف ما لا يطيق(٥).

فالمعتزلة أصابوا في نفي تكليف ما لا يطاق في حق مَن عدِم الاستطاعة المتقدمة، وأخطؤوا فيما عدا ذلك.

والجواب عما استدلوا به:

---

(١) شرح الأصول الخمسة (٣٩٦)، وانظر: المختصر في أصول الدين له (ضمن رسائل العدل والتوحيد) (١/ ٢٤٨ و٢٥٨).

(٢) مقالات الإسلاميين (١/ ٣٠٠).

(٣) انظر: المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) (١/ ٢٤٩).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة (٤٩٦).

(٥) انظر: المصدر السابق (٣٩٦).

أما الدليل الأول؛ فدلالة ما ذكروه من الآيات على أن الله لا يكلف العباد ما لم يطيقوه صحيحة، إذ المراد بها عندهم الطاقة المتقدمة على الفعل -إذ لا معنى للقدرة عندهم غير المتقدمة-، لكن هذا القدر لا ينفي أن يكون التارك غير مطيق للفعل حال تركه لانشغاله بضده، وإن كان إطلاق تكليف ما لا يطاق عليه بدعة، لكن المقصود أن الأدلة دلت كذلك على نفي الاستطاعة عمن اشتغل بضد ما أمر به وقت لزوم فعله(١)، فنفي المعتزلة لهذا بدعة وضلال.

وأما الدليل الثاني؛ فهو جارٍ على سَنَن المعتزلة الأعوج في إيجابهم على الله «رعاية مصالح شبهوا فيها الخالق بالمخلوق، وجعلوا له بعقولهم شريعة أوجبوا عليه فيها وحرموا وحجروا عليه»(٢).

وهذا باطل، بل لا يوجب العباد على ربهم شيئًا، بل هو سبحانه أوجب على نفسه ما أوجب من العدل وغيره تفضُّلًا منه سبحانه.

وقولهم: «تكليف ما لا يطاق قبيح» على الإطلاق غير صحيح، إذ منه ما هو واقع في حقيقة الأمر، كتكليف المشتغل بالضد بضده، فإنه غير مطيق لما كُلف به بمعنى غير مستطيع الاستطاعة المقارنة، على ما تقدم.

وأما الدليل الثالث؛ فصحيح لا غبار عليه، فالكافر لم يكلف بما لا يطيق من جهة الوسع والتمكن، إلا أنه مكلف بما لم يطقه لاشتغاله بضده، على ما تقدم.

والواقع أن قول المعتزلة في أن المستطيع لم يكلف ما لا يطيق صحيح لأنهم لا يثبتون الاستطاعة المقارنة، ويبقى عليهم نفيهم للاستطاعة المقارنة التي يترتب عليها عدم المنع من

---

(١) انظر ما تقدم ص (٤٦٧-٤٦٨).

(٢) شفاء العليل (٢/ ٥٢٧).

تكليف ما لا يطاق بمعنى عدم الاستطاعة الكونية.

ومن هنا يعلم أن ما نسب إلى **الماتريدية** من موافقة المعتزلة في هذه المسألة غير دقيق[1]، فإنهم وإن وقع في عباراتهم إطلاق نفي تكليف ما لا يطاق، فإنهم في حقيقة الأمر مُقرُّون بالأساس الذي بني عليه القول في مسألة تكليف ما لا يطاق، وهو تقسيم الاستطاعة إلى سابقة ومقارنة، بخاصة إذا علمنا أن إطلاق ما لا يطاق على المشتغل بضده بدعة في الشرع.

بل في عبارة إمام المذهب أبي منصور الماتريدي التصريح بذلك، فإنه عرض لقول الكعبي في دعواه أن تكليف ما لا يطاق قبيح في العقل بالبديهة ورده، وهذا كلامه بنصه: «ثم نذكر ما ذكره الكعبي مما يبين وهمه في قضاياه، زعم أن تكليف ما لا يطاق قبيح في العقل بالبديهة.

وهذا إنما هو في العقل الذي لا يعرف الطاقة غير القوة الظاهرة وهي الصحة، وأما غيرها فليس كما يقول، **بل كلف الله صاحب موسى بما يعلم أنه لا يستطيع** وكذلك تكليف ما يجهل مثله في البديهة قسمته فمثله الأول.

ثم يقال له وكذلك تكليف ما لا يطاق لوقت الفعل قبيح في العقل، والذي ادعيته من القبح إنما هو في عقول من يحيل وجود الفعل ولا قوة، وذلك وقت الفعل فصار قوله عند التحصيل هو القبيح في العقل إن صدق فيما ادعى ولا قوة إلا بالله.

وأما الأصل أن تكليف من منع عنه الطاقة فاسد في العقل، **وأما من ضيع القوة فهو حق أن يكلف مثله ولو كان لا يكلف مثله لكان لا يكلف إلا من يطيع وليس ذلك شرط المحنة**، ولا قوة إلا بالله»[2].

---

(١) انظر: الماتريدية دراسة وتقويمًا (٤٤٨)، ونقض عقائد الأشاعرة والماتريدية (٤٤٤)، والحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السنة (رسالة مطبوعة على الآلة الكاتبة) (١١٤-١١٥).

(٢) التوحيد له (٢٦٦).

وقال الكَمَال ابن أبي شَرِيف[1]: «(والحل) الذي به يتضح محل النزاع (أن المراد بما لا يطاق) في قولنا: يمتنع تكليف ما لا يطاق هو (المستحيل لذاته أو) المستحيل (في العادة)، ويتضح ذلك بأن تعلم أن المستحيل ثلاثة أنواع: مستحيل لذاته، وهو المحال عقلًا كجمع النقيضين والضدين، ومستحيل عادة لا عقلًا، كالطيران من الإنسان، و(كما ذكرنا في التكليف بحمل جبل)، ومستحيل لتعلق العلم الأزلي بعدم وقوعه، أو إخبار الله تعالى بعدم وقوعه، كإيمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن، أو من أخبر الله تعالى أنه لا يؤمن.

والمراد بقولنا يمتنع التكليف بما لا يطاق: التكليف بالنوعين الأولين، (أما) الفعل (المستحيل) وقوعه (باعتبار سبق العلم الأزلي بعدم وقوعه) من المكلف (لعدم امتثاله) الأمر به حال كونه (مختارًا) عدم الامتثال، (وهو) أي ذلك الفعل (مما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف في وقوعه)، أي وقوع التكليف به، (كتكليف أبي جهل وغيره من الكفرة) كأبي لهب وأبي بن خلف (بالإيمان مع العلم بعدم إيمانه والإخبار به)»[2].

وممن قرره بمثل هذا التفصيل: الفرهاري في النبراس[3].

وفي هذا الكلام تصريح بالمقصود وهو كونهم موافقين بالجملة لأهل السنة في هذه المسألة، والله أعلم.

---

(١) هو: أبو المعالي، محمد بن محمد بن أبى بكر بن علي بن أبي شريف المقدسي، كمال الدين، ولد وتوفي ببيت المقدس، من كتبه: «المسامرة بشرح المسايرة»، و«الدرر اللوامع بتحرير جمع الجوامع»، مات سنة (٩٠٦هـ).

انظر: الكواكب السائرة (١/ ٩)، وشذرات الذهب (١٠/ ٤٣).

(٢) المسامرة شرح المسايرة (١٧٠-١٧١)، وما بين قوسين هو كلام الكمال بن الهمام صاحب المسايرة.

(٣) النبراس شرح العقائد (١٨٧-١٨٨).

المبحث الرابع

«الله سبحانه ربط الأسباب بمسبَّباتها شرعًا وقدرًا، وجعل الأسباب محل حكمته»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الرابع: «الله سبحانه ربط الأسباب بمسبَّباتها شرعًا وقدرًا، وجعل الأسباب محل حكمته».

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والله سبحانه خلق الأسباب ومسبَّباتها وجعل خلق البعض شرطًا وسببًا في خلق غيره، وهو مع ذلك غني عن الاشتراط والتسبب ونظم بعضها ببعض، لكن لحكمة تتعلق بالأسباب وتعود إليها والله عزيز حكيم»(١).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «[الله] سبحانه ربط الأسباب بمسبَّباتها شرعًا وقدرًا وجعل الأسباب محل حكمته، في أمره الديني والشرعي وأمره الكوني القدري»(٢).

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالأسباب محل حكمة الله وأمره ودينه»(٣).

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فرب الدنيا والآخرة واحد، وهو الخالق بالأسباب والحكم ما يجعله في الدنيا والآخرة والأسباب مظهر أفعاله وحكمته»(٤).

وقال مرعي الكرمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن الله تعالى أجرى عادته الإلهية في هذا العالم على

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٣٩١).

(٢) شفاء العليل (٢/ ٥٣٢).

(٣) مدارج السالكين (٢/ ١٢٠)، وانظر: (١/ ٩٦) منه.

(٤) حادي الأرواح (١/ ٤٠٩).

أسباب ومسبَّبات تناط بتلك الأسباب»[١].

وقال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وربْطُ الأسباب بالمسبَّبات حِكمتُه وحُكمُه على ما سبق به علمه»[٢].

(١) رفع الشبهة والغرر (٢٢).

(٢) المفهم (٥/ ٥٩٢).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

دل الكتاب والسنة والإجماع والعقل والحس والفطرة على إثبات الأسباب.

أما الكتاب والسنة، فأدلتهما أكثر من أن تحصى، فهما مملوءان من إثبات الأسباب.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «و[القرآن] مملوء بأنه يخلق الأشياء بالأسباب»(١).

الإمام المتبحر ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولو تتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع، ولم نقل ذلك مبالغة، بل حقيقة»(٢).

وقال أيضًا: «والله سبحانه قد رتب الأحكام على أسبابها وعللها وبين ذلك خبرًا وحسًّا وفطرةً وعقلًا، ولو ذكرنا ذلك على التفصيل لقام منه عدة أسفار»(٣).

ويمكن تقسيم أدلة الكتاب والسنة إلى أنواع(٤):

الأول: أن يرتب الحكم على ما قبله بحرف يفيد التسبب، كقوله تعالى: ﴿وَنُودُوٓاْ أَن تِلۡكُمُ ٱلۡجَنَّةُ أُورِثۡتُمُوهَا بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣]، ﴿فَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَ بِمَا كُنتُمۡ تَكۡسِبُونَ﴾ [الأعراف: ٣٩]، ﴿كُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ هَنِيٓـَٔۢا بِمَآ أَسۡلَفۡتُمۡ فِي ٱلۡأَيَّامِ ٱلۡخَالِيَةِ﴾ [الحاقة: ٢٤].

الثاني: أن يرتب الحكم الشرعي أو الجزائي على الوصف المناسب له، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النور: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلۡكِتَٰبِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُصۡلِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٠].

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٨٦).

(٢) شفاء العليل (٢/ ٥٣٢).

(٣) المصدر السابق (٢/ ٥٣٤)، وانظر: الداء والدواء (٣١).

(٤) انظر: شفاء العليل (٢/ ٥٣٢) وما بعدها.

الثالث: أن يرتب الجزاء على شرطه، وهو أكثر من أن يُستوعب، كقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا وَيُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ﴾ [الأنفال: ٢٩]، وقوله سبحانه: ﴿وَإِذۡ تَأَذَّنَ رَبُّكُمۡ لَئِن شَكَرۡتُمۡ لَأَزِيدَنَّكُمۡۖ وَلَئِن كَفَرۡتُمۡ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٞ﴾ [إبراهيم: ٧].

الرابع: أن يذكر الشيء جزاءً لشيء آخر، كقوله تعالى: ﴿فَلۡيَضۡحَكُواْ قَلِيلٗا وَلۡيَبۡكُواْ كَثِيرٗا جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [التوبة: ٨٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [التوبة: ٩٥]، وقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الأحقاف: ١٤].

الخامس: الأدلة الدالة على التعليل -وقد سبقت-، وذلك لأن مضمون التعليل هو إثبات أن هذا سبب لهذا، لذلك كان من نفى التعليل نفى الأسباب(١)، فمن هنا تتبين العلاقة القوية بين مسألتي الحكمة والأسباب.

«وبالجملة فالقرآن من أوله إلى آخره صريح في ترتب الجزاء بالخير والشر، والأحكام الكونية والأمرية على الأسباب، بل ترتب أحكام الدنيا والآخرة ومصالحها ومفاسدهما على الأسباب والأعمال»(٢).

وأما السنة، فمنها حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **(إن هذه القبور مملوءة ظلمة على أهلها، وإن الله عَزَّ وَجَلَّ ينورها لهم بصلاتي عليهم)**(٣).

فأخبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن صلاته سبب لهذا المسبب وهو تنوير قبورهم.

---

(١) انظر: شفاء العليل (٢/ ٥٥١-٥٥٢).

(٢) الداء والدواء (٣٤).

(٣) رواه مسلم: كتاب الجنائز، باب الصلاة على القبر (٢/ ٦٥٩) ح (٩٥٦).

وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لسعد بن أبي وقاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في قصة مرضه: **(ثم لعلك أن تُخلَّف حتى ينتفع بك أقوام، ويضر بك آخرون)**[1].

فأخبر أن النفع لقوم والضرر لآخرين سيحصل بسببه.

وأما الإجماع، فممن حكاه: شيخ الإسلام، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وإلا فالسلف والأئمة متفقون على إثبات الأسباب والحكم، خلقًا وأمرًا»[2].

وقال أيضًا: «والعلماء متفقون على إثبات حكمة الله في خلقه وأمره، واثبات الأسباب والقوى»[3].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في نفاة الأسباب: «وخالفوا بذلك الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة وصرائح العقول»[4].

وأما العقل، فدلالته من وجهين:

الأول: أن الأسباب هي شروط للمسبَّبات، ووجود المشروط بدون شرطه ممتنع[5]؛ فوجود المسبَّبات بدون أسبابها ممتنع[6].

الثاني: أنه لا بد للمخلوق من فعل ما ينفعه ودفع ما يضره، وهذان في حقيقة الأمر جماع الأسباب، فلا بد له عقلًا من الإتيان بالأسباب.

وأما الحس، فلأننا نشاهد في الوجود ترتب المسبَّبات على أسبابها، ونشاهد عدم

---

(١) رواه البخاري: كتاب الجنائز، باب رثى النبيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سعدَ بن خَولة (٢/ ٨١) ح (١٢٩٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٨٥)، وانظر: (٨/ ٤٨٧) منه.

(٣) الرد على المنطقيين (٣١٥).

(٤) المصدر السابق.

(٥) انظر: الصفدية (٢/ ١٤٤)، والموافقات (١/ ٤١٥).

(٦) انظر: مفتاح دار السعادة (٢/ ٢٥٧).

استغناء الناس عن الأسباب، ونشاهد كذلك تخلف المسبَّبات عند تخلف أسبابها، فهذا كله يجعل في النفوس ضرورة تقتضي ثبوت الأسباب وأن إنكارها سفَهٌ في العقول، وجحد للمسلَّمات.

وأما الفطرة، فلأن المخلوقات -بخلقتها التي خلقها الله عليها- تسعى لتحصيل منافعها ببذل أسبابها، وتسعى كذلك لدفع الشرور بدفع أسبابها من غير أن تتلقى علم ذلك من أحد، فالرضيع يلتقم الثدي ليحصل على اللبن، ويبعد يده عن النار لئلا يحترق.

وهذا موجود ملاحظ حتى في غير بني البشر.

وبالجملة، «فإنكار الأسباب والقوى والطبائع جحد للضروريات، وقدح في العقول والفطر، ومكابرة للحس، وجحد للشرع والجزاء»[1].

(١) شفاء العليل (٢/ ٥٣٢).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

البحث في هذه القاعدة والتي بعدها هو في مسألة الأسباب، وهي مسألة عظيمة، وتأتي أهميتها من أمور:

الأول: أن القيام بها محض العبودية(١).

فإن عبودية الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ تكون بفعل أوامره، وترك نواهيه، وكلاهما في حقيقة الأمر أسباب يأتي بها العبد وأسباب يتجنبها؛ إذ أنهما أعمال، والأعمال أسبابٌ شرعية يقوم بها العبد لنيل رضوان ربه. فهما محل العبودية من العبد لله ﷻ، هذا وجه.

ووجه آخر: وهو أن القيام بهذه الأسباب أمرًا ونهيًا -وهذه هي العبودية- لا يكون إلا بالقيام بأسبابها، فالصلاة التي هي أعظم واجبات العبودية بعد التوحيد، -مع كونها سببًا- تحتاج إلى أسباب حتى يتأتى القيام بها.

ووجه ثالث: وهو أن هذه الأوامر والنواهي التي يأتي بها العبد بالأسباب هي أسباب للفلاح أو عدمه، فعاد الأمر للأسباب عبودية وجزاءً.

الثاني: أنه لا بد للخلق منها، والتجرد منها ممتنع عقلًا وشرعًا وحسًّا(٢).

فاتخاذ الأسباب أمر معلوم من الدين بالضرورة؛ لما استفاض وتواتر في النصوص من ترتب النجاة على التقوى والعبادة والطاعة لله ﷻ، وهذا ممتنع بدون إثبات الأسباب، لأنها محل العبودية -كما تقدم-.

وقد تقدم في الأدلة أن العقل والحس والفطرة مع الشرع قد دل على إثبات الأسباب، وأن حصول مسبَّباتها بدونها ممتنع، ومعلوم أن تجرد المخلوق عن المسبَّبات ممتنع، فتجرده

---

(١) انظر: مدارج السالكين (٢/ ١٣٠).

(٢) انظر: المصدر السابق (١/ ٥٣٧)، وطريق الهجرتين (٢/ ٥٦٤).

عن أسبابها ممتنع أيضًا.

الثالث: تعلقها بعموم مسائل القدر كالحكمة وخلق الأفعال، والإرادة والاستطاعة وغير ذلك، وكذا تعلقها بمسائل الشرع، بل تعلقها بكل موجود، فـ«الموجودات كلها أسباب ومسبَّبات، والشرع كله أسباب ومسبَّبات، والمقادير أسباب ومسبَّبات، والقدر جار عليها متصرف فيها، فالأسباب محل الشرع والقدر»[1].

وقبل البدء بشرح هذه القاعدة لا بد من الكلام على ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: تعريف الأسباب والمسبَّبات.

السَّبَبُ لغة: هو الحبل الذي يتوصل به إلى الماء، ثم استعير لكل ما يتوصل به إلى شيء[2].

وأما المسبَّب فهو: الأمر الحاصل عن السبب، فالولد مسبَّب والنكاح سبب، والشبع مسبَّب والأكل سبب، وهكذا.

المقدمة الثانية: أقسام الأسباب.

تنقسم الأسباب بعدة اعتبارات:

باعتبار العادة وخلافها، فتنقسم إلى:

- **أسباب مألوفة**: وهي الأسباب التي يعرفها عامة الناس ويعهدونها، كالبذر للزرع، والجماع للولد ونحو ذلك.
- **أسباب غير مألوفة**: وهي الأسباب التي لا تعهد عند أكثر الناس أو كلهم، مثال

(١) شفاء العليل (٢/ ٥٣٢).

(٢) انظر: تهذيب اللغة (١٢/ ٣١٢)، والنهاية في غريب الأثر (٢/ ٣٢٩).

الأول: إيقاد النار من غصني المَرْخ والعَفَار[١]، ومثال الثاني: خلق عيسى من أم ولا أب.

باعتبار الشرعية وغيرها، فتنقسم إلى:

- **أسباب شرعية**: وهي الأسباب التي ثبتت سببيتها بالشرع سواء ترتب عليها مسبَّبات شرعية أو دنيوية.

فمثال الأول: الحج المبرور سبب لغفران الذنوب، كما قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**من حج لله فلم يرفث ولم يفسق؛ رجع كيوم ولدته أمه**)[٢].

ومثال الثاني: قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**الكمأة من المن، وماؤها شفاء للعين**)[٣].

ومن الأشياء ما ثبتت سببيته بغير الشرع، ثم أكد الشرع هذه السببية، كالحجامة لصحة الجسم؛ فقد ثبتت سببيتها قبل الشرع، ثم أكد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على سببيتها وأمر بها، كما في قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**الحجامة على الريق أمثل، وفيه شفاء وبركة، وتزيد في العقل وفي الحفظ، فاحتجموا على بركة الله يوم الخميس ...**)[٤].

---

(١) المَرْخ والعَفَار: هما شجرتان فيهما نار ليس في غيرهما من الشجر، ويسوى من أغصانهما الزناد فيقتدح بها، والعَفَار: الزند وهو الأعلى، والمَرْخ: الزَّنْدَة وهي الأسفل. انظر: تهذيب اللغة (٢/ ٣٥١)، والصحاح (١/ ٤٣١).

(٢) رواه البخاري: كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور (٢/ ١٣٣) ح (١٥٢١)، ومسلم: كتاب الحج، باب في فضل الحج والعمرة ويوم عرفة (٢/ ٩٨٣) ح (١٣٥٠)، من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٣) رواه البخاري: كتاب الطب، باب المن شفاء للعين (٧/ ١٢٦) ح (٥٧٠٨)، ومسلم: كتاب الأطعمة، باب فضل الكمأة ومداواة العين بها (٣/ ١٦١٩) ح (٢٠٤٩)، من حديث سعيد ابن زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٤) رواه ابن ماجه: كتاب الطب، باب في أي الأيام يحتجم (٥/ ١٤٧) ح (٣٤٨٧)، وحسنه الألباني في الصحيحة (٧٦٦)، من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

- **أسباب كونية**: وهي الأسباب التي ثبتت سببيتها بالتجربة والحس ونحو ذلك من الأمور الكونية.

فمثال ما ثبت بالتجربة: استفراغ المؤذي سبب لصحة البدن، ومثال ما ثبت بالحس: الماء سبب لنمو النبات.

باعتبار الدنيا والآخرة، فتنقسم إلى:

- **أسباب دنيوية**: وهي التي يتوصل بها إلى مسبَّبات دنيوية، كالماء سبب للري، والأكل سبب للشبع.
- **أسباب أخروية**: وهي التي يتوصل بها إلى مسبَّبات أخروية، كبناء مسجد سبب في بناء بيت في الجنة، قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**من بنى لله مسجدًا ولو كمفحص قطاة لبيضها؛ بنى الله له بيتًا في الجنة**)[1].

ومن هذا الباب سائر الأعمال التي هي أسباب لدخول الجنة.

باعتبار الحكم الشرعي، فتنقسم إلى:

- **أسباب واجبة**: وهي الأسباب التي أمر الشارع بها العباد على وجه اللزوم، في دينهم ودنياهم من صلاة وزكاة وصوم وصدقة وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، وكذا الأسباب التي تحفظ الضروريات الخمس وهي: الدين والنفس والعقل والعرض والمال.
- **أسباب مستحبة**: وهي الأسباب التي أمر الشارع بها العباد من غير إلزام، في دينهم ودنياهم، فالأول مثل نوافل الصلاة والصدقات والصوم والحج وسائر المستحبات الشرعية، والثاني: مثل الوضوء بين الجماعين المتتابعين.

---

(١) رواه أحمد (٤/ ٥٤) ح (٢١٥٧)، من حديث ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، وصححه الألباني في صحيح الجامع ح (٦١٢٩).

- **أسباب مباحة**: وهي الأسباب التي أباحها الشارع للعباد فلم يوجبها ولم يستحبها، وكذا لم يحرمها ولم يكرهها، مثل ما يكون من أسباب المعاش من طعام وشراب ولباس وما شابه.

وهذه الإباحة هي بالنظر إلى ذات السبب، وتلتحق بأحد الأحكام الأربعة بالنية.

- **أسباب مكروهة**: وهي الأسباب التي نهى عنها الشارع لا على سبيل اللزوم، كالشرب قائمًا وكفضول الطعام والشراب واللباس والنوم.

- **أسباب محرمة**: وهي الأسباب التي نهى عنها الشارع جزمًا، إما لضررها على الدين أو على الدنيا فيما يتعلق بالضرورات الأربع بعد الدين.

وهذا التحريم أنواع:

أولها: تحريم الشرك، وهو على ضربين: شرك أكبر، وشرك أصغر، وكل منهما على أنواع، وهذان أعظم أنواع المحرمات.

ثانيها: تحريم البدعة، سواء بدع العبادات أو العقائد، وهي أكثر من أن تحصر.

ثالثها: تحريم المعصية، سواء الكبائر منها أو الصغائر، وسواء كانت عن فعل أو ترك.

المقدمة الثالثة: أحكام الأسباب.

للأسباب أحكام لا تنفك عنها، منها:

أولًا: أن ثبوتها متوقف على الدليل؛ الشرعي فيما مسبَّبه شرعي، والكوني فيما مسبَّبه كوني، على ما تقدم.

وجعل الشيء سببًا بدون دليل أمر محرم، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لا يجوز أن يعتقد أن الشيء سبب إلا بعلم، فمن أثبت شيئًا سببًا بلا علم، أو يخالف الشرع؛ كان مبطلًا»[1].

(١) مجموع الفتاوى (١/ ١٣٧).

ثانيًا: أنه يمتنع التجرد منها عقلًا وشرعًا وحسًّا، على ما تقدم؛ إذ لا يمكن قيام شيء من أمر الدنيا والآخرة إلا بالأسباب، فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ الخالق لكل شيء خلق هذه المسبَّبات مقرونة ومربوطة بأسبابها، فيمتنع وجودها بدونها عادةً، بل لا يتصور الفصل بينهما إلا كما يتصور الفصل بين المشروط وشرطه، وبطلان هذا معلوم بداهةً، إذ يمتنع وجود الشيء مع فقد بعض شروطه الوجودية كما تقدم(١).

ثالثًا: أن لها تأثيرًا في وجود مسبَّباتها، وليست علامة محضة عليها.

رابعًا: أنها لا تستقل بإيجاد الفعل، بل لا بد من وجود المعاون ودفع المانع.

هذان الحكمان محلهما القاعدة الآتية.

وهذه القاعدة تتضمن مسألتين:

المسألة الأولى: **معنى ربط الأسباب بالمسبَّبات.**

معنى ذلك أن الله ﷻ جعل كل شيء من أمر الدنيا والآخرة، ومن أمور الشرع والقدر قائمًا على الأسباب متعلقًا بها، يتوقف وجوده على وجودها.

فالوصول إلى أي مسبَّب شرعي أو كوني موقوف على تحصيل سببه، كما يتوقف حصول المشروط على تحقق شرطه.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فقد جعل سبحانه مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، والثواب والعقاب والحدود والكفارات والأوامر والنواهي والحل والحرمة، كل ذلك مرتبطًا بالأسباب قائمًا بها، بل العبد نفسه وصفاته وأفعاله سبب لما يصدر عنه، بل الموجودات كلها أسباب ومسبَّبات، والشرع كله أسباب ومسبَّبات، والمقادير أسباب

---
(١) انظر ما تقدم ص (٤٧٠).

ومسبَّبات، والقدر جار عليها متصرف فيها، فالأسباب محل الشرع والقدر»[(١)].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالأسباب هي مجاري الشرع والقدر، فعليها يجري أمر الله الكوني والديني»[(٢)].

وارتباط الأسباب بمسبَّباتها يكون على وجهين:

الأول: ارتباط حسي مشاهد، وهذا في الأسباب الدنيوية، سواء كانت كونية أو شرعية، فمثال الأول: ارتباط الري بالشرب، والولد بالنكاح.

ومثال الثاني: ارتباط النصر والتمكين بإقامة الدين.

الثاني: ارتباط غيبي، وهذا في الأسباب الأخروية، كارتباط صحبة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الجنة بكفالة اليتيم، وكارتباط دخول الدرك الأسفل بالنفاق.

والمقصود بالغيب هنا الغيب المطلق، وإلا فكثير من الأسباب الدنيوية يدخلها الغيب النسبي.

فنيل أي شيء شرعي أو كوني موقوف على تحصيل سببه.

وافتقار المسبَّب إلى سببه لا يعني انتفاء قدرة الله على خلقه بدون سببه، بل هو سبحانه قادر على ذلك، كما خلق آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بلا أبوين بل بـ(كن)، وكما خلق عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كذلك بدون أب، فالله ﷻ خالق للسبب والمسبَّب، وهو خالق كل شيء، وما من شيء إلا وهو مخلوق مربوب له سبحانه.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «بل الأسباب محل حكم الله ورسوله، وهي في اقتضائها لمسبَّباتها شرعًا على وزان الأسباب الحسية في اقتضائها لمسبَّباتها قدرًا، فهذا شرع الرب تعالى وذلك

---

(١) شفاء العليل (٢/ ٥٣٢).

(٢) التبيان في أيمان القرآن (٥١٦).

قدره، وهما خلقه وأمره، والله له الخلق والأمر، ولا تبديل لخلق الله ولا تغيير لحكمه، فكما لا يخالف سبحانه بالأسباب القدرية أحكامها، بل يجريها على أسبابها وما خلقت له؛ فهكذا الأسباب الشرعية لا يخرجها عن سببها وما شُرعت له، بل هذه سنته شرعا وأمرًا وتلك سنته قضاء وقدرًا»[1].

المسألة الثانية: **الأسباب هي محل الحكمة.**

خلق الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ المخلوقات كلها على أتم ما يكون من التناسق والانتظام، فلا خلل ولا تفاوت، قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ ﴾ [السجدة: ٧]، قال مجاهد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أتقن كل شيء خلقه»[2].

وقال تعالى: ﴿ ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴾ [الأعلى: ٢]. قال الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الذي خلق الأشياء فسوى خلقها وعدلها، والتسوية التعديل»[3].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أي خلق الخليقة، وسوى كل مخلوق في أحسن الهيئات»[4].

وكذلك شرعه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فإنه على أحسن ما يكون من الائتلاف والانسجام، كما قال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴾ [النساء: ٨٢]، قال قتادة: «أي قول الله لا يختلف، وهو حق ليس فيه باطل، وأن قول الناس يختلف»[5].

وقال الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أفلا يتدبر المبيتون غير الذي تقول لهم يا محمد كتاب الله،

---

(١) إعلام الموقعين (٥/ ٣٠٣-٣٠٤).

(٢) رواه ابن جرير (١٨/ ٥٩٨).

(٣) تفسير الطبري (٢٤/ ٣١١).

(٤) تفسير ابن كثير (١٤/ ٣٢٢).

(٥) رواه ابن جرير (٧/ ٢٥١).

فيعلموا حجة الله عليهم في طاعتك واتباع أمرك، وأن الذي أتيتهم به من التنزيل من عند ربهم، لاتِّساق معانيه، وائتلاف أحكامه، وتأييد بعضه بعضًا بالتصديق، وشهادة بعضه لبعض بالتحقيق، فإن ذلك لو كان من عند غير الله لاختلفت أحكامه، وتناقضت معانيه، وأبان بعضه عن فساد بعض»[1].

وهذا التناسق والائتلاف مرجعه إلى صدوره عن الله ﷻ، بكونه منوطًا بالحكم مبنيًا على الأسباب.

وإناطته بالحكم سببها بناؤه على الأسباب؛ إذ لو قدر خلو المسبَّب عن الأسباب وإمكان وجوده بدونها؛ لفاتت الحكم والغايات التي قرنها الله به.

فالحكمة غاية الفعل، والأسباب طريقها ومجراها، لأن حقيقة الحكمة أن هذا الأمر سبب لهذا الأمر، فلولا الأسباب لما صح التعليل، ولانتفت الحكمة[2].

والحاصل أن الله ﷻ خلق المسبَّبات وخلق أسبابها مرتبطةً بها لا انفكاك لها عنها، وجعل هذه الأسباب مظاهر حكمته، والله أعلم.

---

(١) تفسير الطبري (٧/ ٢٥١).

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة (٣/ ٣٧٩).

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

ارتباط الأسباب بمسبباتها لم يخالف فيه أحد من المنتسبين للإسلام من حيث الأصل، لكن وجد منهم من عارض بينها وبين التوكل، وهم المتصوفة، فجعلوا التوكل ترك الأسباب.

قال سَهْل بن عبد الله التسْتري[١]: «المتوكل إذا رأى السبب فهو مدع»[٢]، أي غير صادق فيما ادعاه من توكل.

ونحوه كذلك عن أبي يعقوب السُّوسِي[٣].

وروى القشيري عن ذي النون المصري أنه سئل عن التوكل فقال: «خلع الأرباب وقطع الأسباب»[٤].

وسئل أبو عبد الله القُرَشي عن التوكل فقال: «ترك كل سبب يوصل إلى سبب حتى يكون الحق هو المتولي لذلك»[٥].

وللمتصوفة في ذلك من الأقوال والقصص الشيء الكثير.

والحق أن التوكل من جملة الأسباب المؤدية إلى المراد، بل هو من أعظم الأسباب، والتوكل الصحيح لا ينافي اتخاذ الأسباب المشروعة.

قال ابن القيم: «فإن التوكل من أقوى الأسباب في حصول المراد ودفع المكروه، بل هو

---

(١) هو: أبو محمد، سهل بن عبد الله بن يونس التستري الصوفي، له كلمات نافعة ومواعظ حسنة، مات سنة (٢٨٣هـ).

انظر: صفة الصفوة (٤/ ٦٤)، وسير أعلام النبلاء (١٣/ ٣٣٠).

(٢) قوت القلوب (٢/ ٨).

(٣) المصدر السابق (٢/ ٧).

(٤) الرسالة القشيرية (٢٩٧).

(٥) انظر: المصدر السابق (٢٩٨).

أقوى الأسباب على الإطلاق»[1].

وهؤلاء لا يمكنهم طرد قولهم، إذ لا بد لهم من الإتيان بالأسباب من طعام وشراب ونوم ونكاح وغيرها[2].

(١) الفوائد (١٢٥)، وانظر: مجموع الفتاوى (١٨/ ١٨١-١٨٣).

(٢) انظر: شرح الطحاوية (٢/ ٣٥١-٣٥٢).

المبحث الخامس

«للسبب تأثير في مسبَّبه، وليس علامة محضة، ولا علة تامة»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الخامس: «للسبب تأثير في مسبَّبه، وليس علامة محضة، ولا علة تامة».

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومذهب الفقهاء أن السبب له تأثير في مسبَّبه؛ ليس علامة محضة»[(١)].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «بل جمهور أهل السنة المثبتة للقدر من جميع الطوائف يقولون إن العبد فاعل لفعله حقيقة ... وهم لا ينكرون تأثير الأسباب الطبيعية؛ بل يقرون بما دل عليه الشرع والعقل من أن الله يخلق السحاب بالرياح، وينزل الماء بالسحاب وينبت النبات بالماء، ولا يقولون إن القوى والطبائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير لها بل يقرون أن لها تأثيرًا، لفظًا ومعنًى»[(٢)].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وليس في الوجود شيء مستقل بالتأثير سوى مشيئة الرب سبحانه وقدرته، وكل ما سواه مخلوق له وهو أثر قدرته ومشيئته»[(٣)].

وقال مرعي الكرمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والحاصل أن الأسباب وتأثيرها بمشيئة الله مما لا ينكر وإن كان الله تعالى هو خالق السبب والمسبب»[(٤)].

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٨٥).

(٢) منهاج السنة (٣/ ١٢).

(٣) شفاء العليل (١/ ٤٢٩).

(٤) رفع الشبهة والغرر (٢٦).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

تضمنت هذه القاعدة جزئيتين:

الأولى: تأثير السبب.

الثانية: أنه غير مستقل بالتأثير.

أما الجزئية الأولى، فيدل على هذه القاعدة ما يدل على القاعدة السابقة من أدلة، وهي الكتاب السنة والإجماع والفطرة والحس والعقل، إذ هذه القاعدة متممة ومكملة لها.

ووجه الدلالة منها أن إثبات سببيتها يقتضي إثبات أنها مؤثرة، إذ لا معنى لكونها سببًا لا في اللغة ولا في الشرع ولا في العقل ولا في الحس ولا في الفطرة؛ إلا أنها مؤثرة.

أما في اللغة، فلما تقدم من أن السبب هو ما يتوصل به إلى الشيء، كالدلو لماء البئر، والسُّلَّم للسطح، ومعلوم أنه لولا الدلو والسُّلَّم لما تمكن الفاعل من أخذ الماء وارتقاء السطح، فدل على أنهما مؤثرين في ذلك.

وأما في الشرع، فلأن الشارع رتب الأحكام على أسبابها في الدنيا والآخرة؛ فرتب القصاص على القتل، والضمان على الإتلاف، واستحقاق الغنائم على القتال، ولو لم تكن هذه الأسباب مؤثرة في مسبَّباتها مقتضية لها لما كان لهذا الترتيب معنى، وللزم منه الطعن في حكمة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وعدله، وأنه ﷻ يفعل لمحض المشيئة وصرف الإرادة.

ولذلك كان من نفى الأسباب نافيًا للحكمة، وواصفًا الله ﷻ بما ينافي عدله[1].

قال ابن الجوزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإذا جعل الشرع الأمور منوطة بالأسباب، كان إعراضي عن الأسباب دفعًا للحكمة»[2].

---

(١) انظر: مفتاح دار السعادة (٣/ ٣٧٩).

(٢) صيد الخاطر (٦٣).

وأما في العقل، فلأن السبب مع مسبَّبه كالشرط مع مشروطه، لا يمكن أن يتأخر الشرط عنه، كما لا يمكن أن يوجد المشروط بدونه.

فكذلك السبب؛ لا يمكن أن يتأخر عن المسبَّب فيوجد المسبَّب ولمَّا يوجد السبب بعد، كما لا يمكن أن يوجد المسبَّب بدون سببه أصلًا.

وهذا يدل ضرورةً على أنه مؤثر، إذ لو كان مجرد علامة على المسبَّب غير مؤثر فيه لأمكن وجود المسبَّب مع تأخره عنه، لأن علامة الشيء يصح تأخرها وتقدمها عليه، كما يصح وجوده من دونها، وهذا ظاهر البطلان.

وأما في الحس، فلأننا نشاهد أسبابًا سلبت قواها المؤثرة فلم توجد مسبَّباتها -مع عدم خروجها عن مطلق السببية-، كماء الرجل العقيم، فهو باق على سببيته، لكنه سلب خاصية الإخصاب، فلم يعد مؤثرًا في الحمل، فلذلك لا يحصل الحمل حتى مع وجوده.

ولو كان الماء غير مؤثر أصلًا في حصول الحمل، بل هو علامة عليه لما تخلف الحمل، ولما كان لسلب خاصيته أثر في ذلك.

وأوضح منه ما قصه الله سبحانه علينا من قصة إبراهيم وإلقائه في النار، وانقلابها عليه بردًا وسلامًا، كما قال تعالى: ﴿ قَالُواْ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓاْ ءَالِهَتَكُمۡ إِن كُنتُمۡ فَٰعِلِينَ ۝٦٨ قُلۡنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ ﴾[الأنبياء: ٦٨ - ٦٩].

فلم تخرج النار عن كونها نارًا، ولكن سلبت خاصيتها وقوتها فلم تؤثر بالإحراق، بل وانقلبت إلى ضده من البرد[1].

وأما في الفطرة، فلأن المؤاخذة بالذنب أمر مستقر في فطر الخلق، فلا ينفع المسيءَ اعتذارُه بكون فعله مجرد أمارة على حصول الإساءة، وليس له تأثير فيها، بل يزيده ذلك

(١) انظر: مفتاح دار السعادة (٣/ ١٢٠)، شفاء العليل (٢/ ٥٣٥).

جرمًا ويكون سببًا لمزيد العقوبة عليه، لكونه استخف بفطر الناس وعقولهم، ولو كان صادقًا في كونه غير مؤثر في الإساءة لعُذر ولم يعاقَب.

وأما الجزئية الثانية، فيدل عليها الكتاب والسنة والإجماع والحس.

أما الكتاب: ففي مثل قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ﴿٥٥﴾ وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [المدثر: ٥٥ - ٥٦].

فذكرهم لا يمكن وجوده -مع إتيانهم بأسبابه- إلا أن يشاء الله، ولو كان سببًا تامًا لما توقف على المشيئة.

وقوله تعالى: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٠﴾ يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِى رَحْمَتِهِۦ ۚ وَٱلظَّٰلِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ [الإنسان: ٣٠ - ٣١].

فأخبر سبحانه أن مشيئة العبد -التي هي سبب من أسباب الفعل- متوقفة في حصولها على مشيئة الله ﷻ، وأنها لا يمكن أن تحصل بدونها.

وهذا من أظهر ما يكون من الدلالة، لأنه إذا كان السبب متوقفًا في وجوده على مشيئة الله، فتوقف تأثيره على المشيئة من باب أولى.

وأما السنة، فمثل حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(لكل نبي دعوة مستجابة، فتعجل كل نبي دعوته، وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة، فهي نائلة إن شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئًا)**(١).

فقيد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نيل الموحدين لشفاعته في الآخرة -التي هي سبب لمغفرة الذنوب ونيل الخيرات- بمشيئة الله ﷻ، فدل على أنها سبب غير تام، وهذا مع كونها من

---

(١) رواه البخاري: كتاب الدعوات، باب لكل نبي دعوة مستجابة (٨/ ٦٧) ح (٦٣٠٤)، ومسلم: كتاب الإيمان، باب اختباء النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دعوة الشفاعة لأمته (١/ ١٨٩) ح (١٩٩).

أقوى الأسباب في تحقيق مسبَّبها -كما لا يخفى- والله المستعان.

بل قيد النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وجود السبب نفسه الذي هو تخبئة الشفاعة إلى يوم القيامة بمشيئة الله -كما في لفظ آخر للحديث- بقوله: (**فأريد إن شاء الله أن أختبي دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة**)[١].

فإذا كان السبب لا قيام له بنفسه، ولا وجود بغير مشيئة الله، فكيف يكون له تأثير تام في مسبَّبه إلا بمشيئته عَزَّ وَجَلَّ؟

وأما الإجماع، فممن حكاه شيخ الإسلام، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «... وليس شيء من الأسباب مستقلًا بالفعل، بل هو محتاج إلى أسباب أخر تعاونه، وإلى دفع موانع تعارضه، ولا تستقل إلا مشيئة الله تعالى ... وهذا الذي عليه سلف الأمة وأئمتها وجمهورها»[٢].

وأما الحس: فلأننا نشاهد تخلف المسبَّبات مع انعقاد أسبابها، ولو كانت أسبابها موجبة لها بمجردها لما تخلفت.

---

(١) رواه البخاري: كتاب التوحيد، باب في المشيئة والإرادة (٩/ ١٣٩) ح (٧٤٧٤).

(٢) درء التعارض (١٠/ ١١٥)، وانظر: الصفدية (١/ ١٥٤-١٥٥).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

هذه القاعدة مرتبطة بالقاعدة السابقة ومتممة لها، إذ من مقتضى إثبات سببية الشيء إثبات أنه مؤثر؛ إذ لا معنى للسبب إلا أن يكون مؤثرًا في مسبَّبه -كما تقدم-.

وقبل الشروع في بيانها لا بد من بيان معنى التأثير.

التأثير لغةً: مصدر أثر، وهو: إبقاء الأثر في الشيء. يقال: أثَّر في الشيء: أي ترك فيه أثرًا، والأثر هو بقية الشيء والجمع آثار وأُثُور[1].

وهذه القاعدة متضمنة لمسائل أربع:

المسألة الأولى: **ثبوت تأثير الأسباب.**

والكلام فيها في مقامين، عام وخاص.

أما المقام العام: فهو في ثبوت تأثير الأسباب على وجه العموم.

فقد خلق الله المخلوقات وأودع فيها قوى وطبائع؛ فجعل في الماء قوة التبريد، وفي النار قوة الإحراق، وفي الطعام قوة الإشباع وهكذا، ولهذه القوى خصيصة وهي أنها ذاتية في الشيء؛ فالإبصار في العين وصف ذاتي لها؛ فهي مبصرة بخلقتها التي خلقها الله عليها.

فالتأثير المراد هنا هو التأثير الكامن في الأسباب، قبل أن تلاقي مسبَّباتها؛ وهذا هو التأثير بالقوة، فإذا لاقتها، أثرت فيها تأثيرًا خاصًّا، وهو:

المقام الخاص: التأثير بالفعل، وهو تأثير السبب في المسبَّب المعين على وجه الخصوص.

فإن النار مثلًا إن لاقت محلًّا يصلح لأثرها أثرت فيه بالإحراق، والإحراق قوة فيها، وكذا الطعام؛ فيه قوة الإشباع، فإذا أكل أثَّر في الآكل بالإشباع.

وإثبات تأثير الأسباب هو معنى كونها ليست علامة محضة، وسيأتي في المطلب القادم

(١) انظر: الصحاح (٢/ ٥٧٦)، ولسان العرب (٥/ ٦٠)، مادة: (أثر).

حكاية هذا القول عن طائفة من أهل الأهواء.

المسألة الثانية: **مقدار التأثير**.

إذا ثبت أن للأسباب تأثيرًا في المسبَّبات، فما مقدار هذا التأثير؟

وقبل الجواب على هذا السؤال لا بد من معرفة أن التأثير لفظ مشترك بين معنيين(١):

الأول: التأثير التام في المسبَّب، بحيث يلزم من وجودِه وجودُ المسبَّب ومن عدَمِه عدَمُه، وهذا معنى كونه علة تامة.

الثاني: التأثير الناقص أو الجزئي، بحيث لا يلزم منه وجود المسبَّب، بل قد يعدم مع وجوده.

والذي يثبت للأسباب من ذلك الثاني دون الأول، إذ لا مؤثر تام إلا مشيئة الله ﷻ، وما عداها فلا يعدو أن يكون مجرد سبب أو جزء سبب من أسباب كثيرة يكون بها الفعل، وهذا السبب لا بد له مع المعاونة من صرف الموانع.

فالأسباب لا تستقل بإيجاد الفعل، بل لا بد من وجود المعاون ودفع المانع.

فالماء سبب للزرع، وهو جزء من مجموعة أسباب كصلاح التراب واعتدال الهواء ووجود نور الشمس وغير ذلك، وله موانع كفساد البذر، وشدة الحرارة وغير ذلك مما لا يحصى.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالسبب لا يستقل بنفسه، بل لا بد له من معاون ولا بد أن يمنع المعارض المعوق له، وهو لا يحصل ويبقى إلا بمشيئة الله تعالى»(٢).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قاعدة: ليس في الوجود الممكن سبب واحد مستقل بالتأثير،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ١٣٣-١٣٤).

(٢) مجموع الفتاوى (١٠/ ٢٥٦)، وانظر: جامع الرسائل (١/ ١٤٦).

بل لا يؤثر سبب البتة إلا بانضمام سبب آخر إليه، وانتفاء مانع يمنع تأثيره»(١).

بل السبب نفسه من نعم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وهو المتفضل به، كما أن المسبَّب من نعمه، وهو عَزَّ وَجَلَّ قادر على الإنعام بالمسبَّب بدون هذا السبب، أو بدون غيره من الأسباب، وهو قادر كذلك على سلب سببيته، وكذا معارضته بمانع، بل قادر على أن يرتب عليه ضد مقتضاه(٢).

وهنا مسألة مهمة، وهي إن كان المقدور قد سبق فما فائدة الإتيان بالسبب؟

والجواب أن هذا المقدور قد قدر بأسبابه ولم يقدر مجردًا عنها، فكل من الأسباب والمسببات قد سبق بها القدر، فمتى أتى العبد بالسبب وقع المقدور، ومتى لم يأت بالسبب انتفى المقدور، وهذا كما قدر الشبع بالأكل، والري بالشرب، وقدر الولد بالوطء، وقدر دخول الجنة بالأعمال، وقدر دخول النار بالأعمال(٣).

المسألة الثالثة: **ثبوت تأثير الأسباب لا ينافي التوحيد، بل يقرره ويؤيده.**

أما كون ذلك لا ينافي التوحيد فلأمور:

الأول: أن هذه الأسباب إنما وجدت بإيجاد الله سبحانه لها ولولا مشيئته لها لما وجدت.

الثاني: أنه سبحانه هو الذي نصبها طرقًا موصلة إلى مسبباتها، وهو سبحانه الذي أودع فيها القوة التي بها تؤثر في مقدورها، فالكل منه سبحانه.

الثالث: أن تأثيرها ليس تامًّا، بل ناقصٌ جزئيٌّ، وهو محتاج مع ذلك إلى أسباب أخرى معينة، ومحتاج إلى دفع الموانع.

---

(١) الفوائد (٧١).

(٢) انظر: شفاء العليل (١/ ١٥٣).

(٣) انظر: الداء والدواء (٢٨-٢٩)، ومدارج السالكين (٣/ ٥٠٠).

وما كان كذلك امتنع أن يكون له من نفسه شيء.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويا لله العجب! إذا كان الله خالق السبب والمسبب، وهو الذي جعل هذا سببًا لهذا، والأسباب والمسببات طوع مشيئته وقدرته، منقادة لحكمه، إن شاء أن يبطل سببية الشيء أبطلها، كما أبطل إحراق النار على خليله إبراهيم، وإغراق الماء على كليمه وقومه، وإن شاء أقام لتلك الأسباب موانع تمنع تأثيرها مع بقاء قواها، وإن شاء خلَّى بينها وبين اقتضائها لآثارها، فهو سبحانه يفعل هذا وهذا وهذا؛ فأي قدح يوجب ذلك في التوحيد، وأي شرك يترتب على ذلك بوجه من الوجوه؟»[1].

وأما كونه مقررًا للتوحيد، فلأمور كذلك:

الأول: أن الأسباب هي دلائل التوحيد، فبها عرف الله سبحانه، فعرفت ربوبيته، وعرفت أسماؤه وصفاته، وعرف استحقاقه للعبادة.

الثاني: أن الأسباب هي محل التوحيد، فبها يُعبد الله سبحانه ويُوحد، وبها يجازي على التوحيد.

فعاد أمر التوحيد إلى الأسباب، ولذلك كان القرآن -الذي أنزل لتقرير التوحيد، وكل آية فيه متضمنة للتوحيد شاهدة به داعية إليه[2]- مملوءًا بذكر الأسباب، بل هو من أعظم الكتب إثباتًا للأسباب[3].

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وبالأسباب عرف الله، وبها عُبد الله، وبها أطيع الله، وبها تقرب إليه المتقربون، وبها نال أولياؤه رضاه وجواره في جنته، وبها نصر حزبه ودينه وأقاموا دعوته،

(١) شفاء العليل (٢/ ٥٣٥).

(٢) انظر: مدارج السالكين (٣/ ٤٤٩-٤٥٠).

(٣) انظر: شفاء العليل (٢/ ٥٣٤).

وبها أرسل رسله وشرع شرائعه، وبها انقسم الناس إلى سعيد وشقي، ومهتد وغوي»[١].

المسألة الرابعة: **ثبوت تأثير الأسباب لا يعني الاعتماد عليها.**

إذا ثبت أن للأسباب تأثيرًا في مسبباتها، وأنه لا بد من الأخذ بها، وأن الاستغناء عنها ممتنع؛ فيجب أن يعلم أنه لا يجوز الركون إليها والاعتماد عليها في تحصيل المسببات دون الله سبحانه، فلا يطمئن إليها ولا يثق بها ولا يرجوها ولا يخافها، بل يأتي بها، مع اعتماد القلب على خالقها وهو الله ﷻ.

وذلك لأن هذه الأسباب لا تعدو كونها جزءًا من أسباب الفعل، والسبب التام والعلة الحقيقية هي مشيئة الله سبحانه، وإذا شاء الله أوجد المسبب بدون هذا السبب، بل إذا شاء سبحانه جعله على ضد مقتضاه -كما تقدم-[٢].

فهاهنا أربع مراتب:

الأولى: الاعتماد على الأسباب، والالتفات بالقلب إليها.

الثانية: محوها من أن تكون أسبابًا وإنكارها.

الثالثة: الإعراض عنها وإهمالها.

الرابعة: الإتيان بها، وتنزيلها منازلها، ومدافعة بعضها ببعض، وتسليط بعضها على بعض، مع تعلق القلب بخالقها سبحانه دونها.

فالأولى: شرك في التوحيد، **والثانية**: نقص في العقل، **والثالثة**: مخالفة للشرع وقدح فيه، **والرابعة** هي مقتضى التوحيد والشرع والعقل.

وهذا معنى قول بعض أهل العلم: الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو

---

(١) مدارج السالكين (٣/ ٤٠٨).

(٢) انظر: منهاج السنة (٥/ ٣٦٦).

الأسباب أن تكون أسبابًا نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع، وإنما التوكل والرجاء معنى يتألف من موجب التوحيد والعقل والشرع(١).

والحاصل أن الأسباب مؤثرة على الحقيقة في إيجاد مسبباتها تأثيرًا ناقصًا غير تام، وأن إثباتها غير قادح في التوحيد بل مقررٌ له، وأن الواجب تنزيلها منزلتها بلا وكس ولا شطط، والله أعلم.

---

(١) انظر: منهاج السنة (٥/ ٣٦٦)، ومدارج السالكين (١/ ٢٤٣-٢٤٤)، ومفتاح دار السعادة (٣/ ٣٧٧-٣٧٨).

ومِمن قال ذلك: أبو حامد الغزالي، انظر: إحياء علوم الدين (٤/ ٢٣٨)، وابن الجوزي كما نقله عنه شيخ الإسلام في مواضع منها: منهاج السنة (٥/ ٣٦٦)، وبغية المرتاد (٢٦٢).

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

خالف أهل السنة في هذه القاعدة: الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة.

أما الفلاسفة؛ فمذهبهم أن السبب مقتض ضرورةً لمسببه، وأنه يصدر عنه بلا اختيار ولا إرادة.

وهم يبنون مذهبهم في الأسباب على نظرية الفَيْض أو الصُّدُور الأفلوطينية، والصدور والفيض مصطلحان مترادفان(١)، فالفيض هو: القول بأن العالم يفيض عن الله كما يفيض النور عن الشمس، أو الحرارة عن النار فيضًا متدرجًا(٢)، والصدور هو: فيض الموجودات عن الواحد أو الخير، لأن الواحد عندهم يحدث العقل، ثم يحدث النفس، والعالم، والموجودات الفردية، على سبيل التتابع، مرتّبة بعضها فوق بعض(٣).

فنظرية الفيض عند الفلاسفة مقابلة لعقيدة الخلق عند أهل الأديان(٤)، فعند هؤلاء أن الله سبحانه خلق العالم، وعند الفلاسفة أن العالم فاض عنه بلا إرادة ولا مشيئة منه لذلك.

قال الفَارَابي(٥): «القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه: والأول هو الذي عنه وُجد، ومتى وُجد للأول الوجود الذي هو له؛ لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية بمصر (١٠٦)، والمعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ١٧٣).

(٢) انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ١٧٣).

(٣) انظر: المصدر السابق (١/ ٧٢٤).

(٤) انظر: المصدر السابق (٢/ ١٧٢).

(٥) هو: أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي الفيلسوف، ويعرف بالمعلم الثاني، قال الذهبي: «له تصانيف مشهورة، من ابتغى الهدى منها ضل وحار، منها تخرج ابن سينا، نسأل الله التوفيق»، من كتبه: «الفصوص»، و«آراء أهل المدينة الفاضلة»، مات بدمشق سنة (٣٣٩هـ).
انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء (١٨٢)، وسير أعلام النبلاء (١٥/ ٤١٦).

التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هي عليه من الوجود، الذي بعضه مشاهد بالحس، وبعضه معلوم بالبرهان، ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو»[(١)].

وقد حكى ابن رشد اتفاق الفلاسفة فقال: «وأما كون المبادئ المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدأ الأول، وأن بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحدًا، وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يؤم فعلًا واحدًا، كالحال في بدن الحيوان المختلف القوى والأعضاء والأفعال، فإنه إنما صار عند العلماء واحدًا وموجودًا بقوة واحدة فيه فاضت عن الأول؛ فأمر أجمعوا عليه، لأن السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد»[(٢)].

وكون الوجود يفيض عن الباري سبحانه بالطبع لا بقصد منه لا ينافي معرفته به ورضاه، قال ابن سينا: «وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع، بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضًا منه، وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته؛ فيجب أن يعقل أنه يلزم وجود الكل عنه، لأنه لا يعقل ذاته إلا عقلًا محضًا ومبدأ أولَ، وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدؤه وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه ... فالأول راض بفيضان الكل عنه»[(٣)].

فالفلاسفة يرون أن علم الله سبحانه سبب الموجودات، ويرون أن علمه سبحانه بالأشياء كُلِّيٌّ لا يتغير، قال ابن سينا: «العلم في الأول غير مستفاد من الموجودات، بل من ذاته، فعلمه سبب لوجود الموجودات، فلا يجوز على علمه التغيير»[(٤)].

فبناء على علمه صدر عن ذاته العقل الأول، ثم عن العقل الأول العقل الثاني وهكذا،

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة (٥٥).

(٢) تهافت التهافت (٣٧٢-٣٧٣).

(٣) النجاة (٢/ ١٣٢).

(٤) التعليقات (١١٦).

إلى أن وصلت السلسلة إلى العقل العاشر الذي هو الفعال[١]، فصدور الأشياء كان على حسب نظام الكون الصادر عن ذاته، على حسب علمه بواسطة العقول إلى أن ينتهي إلى العقل العاشر الذي يدبر المخلوقات، فبناء على ذلك كان اقتضاء السبب لمسببه ضروري وإلا لزم القدح في علمه تعالى.

قال ابن سينا: «وقد بان لنا فيما سلف أن العقول المفارقة كثيرة العدد، فليست إذن موجودة معًا عن الأول، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه، ثم يتلوه عقل وعقل ... وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك، حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا»[٢].

فعند الفلاسفة أن مدبرنا هو العقل الفعال لا الرب سبحانه.

بل يزيد الفارابي على ذلك بأن يزعم أن العقل الفعال هو جبريل عليه السلام فيقول: «والعقل الفعال فِعله العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه، وهو السعادة القصوى ... والعقل الفعال هو الذي ينبغي أن يقال إنه الروح الأمين وروح القدس، ويسمى بأشباه هذين من الأسماء ورتبته تسمى الملكوت وأشباه ذلك من الأسماء»[٣].

فأصل شبهتهم في ذلك قولهم بالفيض وصدور كل شيء عن الشيء الذي قبله دون إرادة واختيار، فالنار تحرق بطبعها والماء يروي بطبعه والإحراق والإرواء ضروريان لازمان لا يمكن تخلفهما، وقولهم بالاقتضاء الضروري كان نتيجة لنفيهم علم الله سبحانه بالجزئيات، وزعمهم بأن علمه كلي لا يتغير -كما تقدم-.

---

(١) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة (٦١-٦٢).

(٢) النجاة (١٣٦-١٣٧).

(٣) كتاب السياسة المدنية (٣٢).

وقد فرق الفلاسفة بين الإنسان وسائر الموجودات في ذلك، قال ابن رشد: «جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة ونحوه، وهي الحركة التي تطلب بها غايتها التي من أجلها خلقت، وذلك بيِّن؛ أما جميع الموجودات فبالطبع، وأما الإنسان فبالإرادة»(١).

ولا يعكر على هذا التقرير ما قاله الفارابي في «مقالة فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم»(٢): «قد يظن بالأفعال والآثار الطبيعية أنها ضرورية كالإحراق في النار والترطيب في الماء والتبريد في الثلج، وليس الأمر كذلك، لكنها ممكنة على الأكثر؛ لأجل أن الفعل إنما يحصل باجتماع معنيين: أحدهما: تهيؤ الفاعل للتأثير، والآخر تهيؤ المنفعل للقبول، فحيثما لم يجتمع المعنيان؛ لم يحصل فعل ولا أثر البتة، كما أن النار وإن كانت محرقة؛ فإنها متى مالم تجد قابلًا متهيأً للاحتراق لم يحصل الاحتراق، وكذلك الأمر في سائر ما أشبههما، وكلما كان التهيؤ في الفاعل والقابل جميعًا أتم؛ كان الفعل أكمل، ولولا ما يعرض من التمنع في المنفعل لكانت الأفعال والآثار الطبيعية ضرورية».

وذلك لأن الخصومة مع الفلاسفة ليست في تأثير الأسباب بما أودعه الله سبحانه فيها من قوى وطبائع، فهذا شيء وافقوا فيه أهل السنة، وإنما في كون هذا التأثير من نفسها، وليس لمشيئة الله سبحانه فيها أثر، ومن هنا فارق قولُ المعتزلة قولَ الفلاسفة، فالمعتزلة يثبتون مشيئة الله سبحانه وخلقه -لما سوى أفعال العباد- كما سيأتي.

ووجه آخر وهو أن كون السبب مقتض لمسببه ضرورة لا ينافي في حقيقة الأمر اشتراط وجود المحل، فالقول إن الإحراق في النار ضروري لا ينافي أنه يلزم وجود ما تحرقه النار من خشب أو قطن ونحوه، وإنما ينافي تخلفَ الإحراق عند وجود المحل وانتفاء المانع كما تخلف الإحراق في قصة إبراهيم عليه السلام، فعلى تقريرهم أنه يجب أن تحرق النارُ إبراهيم، لأنهم

(١) تهافت التهافت (١١٥).

(٢) ضمن: رسالتان فلسفيتان (٥٢-٥٣).

لا يثبتون مشيئة الله سبحانه ولا إرادته ولا خلقه للإحراق، وعند أهل السنة جاز ذلك لتخلف الشرط الأصلي والسبب التام وهو مشيئة الله سبحانه.

والقول بالفيض وما بني عليه من الاقتضاء الضروري بين الأسباب والمسببات كلاهما باطل من كل وجه وهو مناف لأصل الدين ومضاد لربوبية الله سبحانه وشمول علمه وكونه الخالق لكل شيء وأنه لا شيء إلا بإرادته.

وأما المعتزلة؛ فمذهبهم في الأسباب وتأثيرها موافق -فيما ظهر لي- في الجملة لمذهب أهل السنة، فإنهم يقرون بما أودع الله من قوى وطبائع في الأشياء، فيقرُّون أن في النار قوة تحرق بها ما تلاقيه مما يصلح للإحراق، وأن في الطعام قوة الإشباع، وهكذا، وأن ذلك بمشيئة الله سبحانه وخلقه.

قال القاضي عبد الجبار: «السبب يوجب المسبب إذا احتمله المحل، ولا يوجب إذا لم يحتمله»[1].

وقال أيضًا: «إن الأصل في السبب أن يوجب المسبب إذا كان المحل محتملًا له، وإنما نعدل عن ذلك بدلالة»[2].

ففي كلام القاضي أن للسبب شروطًا وموانع، وهذا -مع ما هو معروف من مذهبهم من إثبات مشيئة الله سبحانه وخلقه- يثبت تأثير السبب وينفي كونه علة تامة.

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (٨/ ١٦٩).

(٢) المصدر السابق (٦/ ٨٥)، والإيجاب في كلامه هذا والذي سبقه، وكذا ما سيأتي في كلام الأشعري عنهم: المقصود به إثبات تأثير السبب في مقابل قول الأشاعرة النافين لذلك، وإلا فلا يوجد من المعتزلة من قال بأن السبب بمجرده موجب لحصول المسبب -فيما أعلم- والله أعلم، وقد سبقت الإشارة إلى مخالفة مذهبهم لمذهب الفلاسفة قريبًا.

إلا أن مخالفة المعتزلة لأهل السنة في باب الأسباب إنما هي في جعلهم قدرة العبد ومشيئته علة تامة لفعله، وأنه لا مدخل لمشيئة الرب وخلقه في ذلك، ولم يجعلوا قدرة العبد ومشيئته أسبابًا من جملة أسباب تؤثر بمشيئة الله في إيجاد المسبب.

فمذهبهم في هذا مبني على مذهبهم في خلق الأفعال، وقد تقدم إبطاله وبيان أن قدرة العبد ومشيئته لا تعدو كونها جزءًا من أجزاء السبب الذي يخلق الرب سبحانه به فعل العبد.

إلا أنهم اختلفوا بعد ذلك في الفعل المتولد، بناء على اختلافهم في فاعله، فمن أثبت التوليد وهم جمهور المعتزلة؛ ألحقه بالفعل المباشر، وجعل مشيئة العبد وقدرته موجبة له وعلة تامة فيه، ومن نفى التوليد نفى ذلك.

قال الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «واختلفوا [أي المعتزلة] في السبب، هل هو موجب للمسبب أم لا على مقالتين: فقال أكثر المعتزلة المثبتين للتولد: الأسباب موجبة لمسبباتها.

وقال الجبائي: السبب لا يجوز أن يكون موجبًا للمسبب، وليس الموجب للشيء إلا من فعله وأوجده»(١).

وذهب الأشاعرة إلى إنكار تأثير الأسباب، ونفوا أن يكون للأشياء في نفسها قوى وطبائع تؤثر في مسبباتها، وقالوا بأن العلاقة بين السبب والمسبب علاقة اقتران عادي، أي أن الله سبحانه أجرى العادة أن يوجد المسبب عند وجود سببه لا به.

وقد قرر هذا الباقلاني ومما قاله: «فأما ما يهذون به كثيرًا من أنهم يعلمون حسًّا واضطرارًا أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب؛ فإنه جهل عظيم»(٢).

---

(١) مقالات الإسلاميين (٢/ ٩٧).

(٢) التمهيد (٦٢).

وقال الغزالي في مناقشة قول الفلاسفة بالطبع: «فما الدليل على أنها [أي الأسباب] الفاعل؟! وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق منذ ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها، وأنه لا علة له سواها ... فقد تبين أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به»(١).

وقال الجرجاني في تعريف السبب في الشرع: «عبارة عما يكون طريقًا للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه»(٢).

كما نقل اتفاق الأشاعرة على هذا، فقال: «فإن كثيرًا من الأسباب العادية كذلك مع الاتفاق على أنها غير مؤثرة أصلًا، ألا ترى أنا إذا علمنا ملاقاة النار للقطن؛ علمنا احتراقه وإن لم نعلم شيئا آخر غير الملاقاة، وإذا علمنا أن البدن الصحيح يتناول الغذاء الجيد؛ علمنا حصول الشبع وإن لم نعلم غير التناول، مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع إنما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداءً من أن يكون(٣) للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتأثير، وأنت خبير بأن هذا الاتفاق إنما هو بين الأشاعرة»(٤).

وقال السنوسي: «ومنها تعلم أن اختياره سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لإيجاده ممكنًا مع ممكن آخر كاختياره جل وعلا إيجاد الشبع مع الأكل، والري مع الشرب، والإحراق مع النار، وتفريق الأجزاء مثلًا مع حد السيف وحز العضو، والمقدور مع القدرة الحادثة ونحو ذلك مما لا ينحصر؛ لا يدل جميع ذلك على أن لتلك الأمور المقارنة تأثيرًا فيما اقترنت به لا استقلالًا ولا معاونة، بل وجودها وعدمها بالنسبة للتأثير سواء، وإيجاده جل وعلا الممكن مع ممكن

(١) تهافت الفلاسفة (٢٤٠-٢٤١).

(٢) التعريفات (١٢١).

(٣) كذا في المطبوع، ولعل الصواب: «من غير أن يكون».

(٤) شرح المواقف (٢/ ٣٠-٣١).

يقارنه كإيجاده له تعالى منفردًا بدون مقارنة ممكن آخر»[1].

وقال البيجوري: «ومنها يعلم بطلان دعوى أن شيئًا يؤثر بطبعه أو بقوة فيه، فمن اعتقد أن الأسباب العادية كالنار والسكين والأكل والشرب تؤثر في مسبباتها كالحرق والقطع والشبع والري بطبعها وذاتها فهو كافر بالإجماع، أو بقوة خلقها الله فيها ففي كفره قولان، والأصح أنه ليس بكافر بل فاسق مبتدع ... ومن اعتقد أن المؤثر هو الله، لكن جعل بين الأسباب ومسبباتها تلازمًا عقليًّا بحيث لا يصح تخلفها فهو جاهل، وربما جره ذلك إلى الكفر ... ومن اعتقد أن المؤثر هو الله وجعل بين الأسباب والمسببات تلازمًا عاديًّا بحيث يصح تخلفها فهو المؤمن الناجي إن شاء الله تعالى»[2].

وهذا عندهم شامل للأسباب القدرية والشرعية، قال الجرجاني: «وأما الثواب والعقاب المترتبان على الأفعال الاختيارية؛ فكسائر العاديات المترتبة على أسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال»[3].

وقد ترتب على إنكار الأشاعرة لتأثير الأسباب مسائل منها:

الأولى: نفيهم تأثير قدرة العبد ومشيئته في الفعل، وقد تقدم ذلك.

الثانية: نفيهم للحكمة، وزعمهم أن الله يفعل لمحض الإرداة وصرف المشيئة، يعني نفي السببية في أفعال الله سبحانه.

وقد تقدم الكلام على هاتين المسألتين.

الثالثة: نفيهم لصفات الأفعال من حسن وقبح، وزعمهم أن ذلك إنما يكون بالشرع

---

(١) شرح السنوسية (١٣٧).

(٢) تحفة المريد (١٦٧).

(٣) شرح المواقف (٨/ ١٥٤-١٥٥).

فقط، وسيأتي ذلك في موضعه بعون الله.

وقد استدل الأشاعرة على قولهم بشبه منها:

أولًا: أن إثبات تأثير الأسباب قدح في القدرة الإلهية، إذ لا مؤثر غيرها[١].

ثانيًا: أن إثبات الأسباب يعارض دليل الجواهر الفردة[٢]، ويفتح الباب أمام زندقة الفلاسفة القائلين بالطبع[٣].

أما شبهتهم الأولى، فمردودة من وجهين:

الأول: أن التأثير لفظ مشترك، يراد به التأثير التام الذي لا يتخلف، ويراد به التأثير الناقص الجزئي، والمراد بتأثير السبب الثاني لا الأول، إذ المؤثر التام هو مشيئة الرب سبحانه وقدرته؛ فإثبات هذا التأثير للسبب لا يقدح في القدرة الإلهية، ولا يترتب عليه محذور.

الثاني: أن القوى والطبائع التي تؤثر في المسببات هي خلق للرب سبحانه وبقدرته ومشيئته وجدت، فكيف تكون مضادة لقدرته ومشيئته؟!

وأما شبهتهم الثانية؛ فردها من وجوه:

الأول: أن دليل الجواهر المفردة دليلٌ متعقَّب منتقد، قد أنكره بعض المتكلمين وتوقف فيه آخرون[٤]، وهو منقوض من وجوه كثيرة، منها:

---

(١) انظر: موقف أهل السنة والجماعة من الأسباب وآراء المخالفين (٢/ ٤٦٢).

(٢) دليل الجوهر الفرد أو الجواهر الفردة من الأدلة التي اعتمد عليها المتكلمون في إثبات أن الله سبحانه يفعل بالاختيار، في مقابلة قول الفلاسفة بالفيض، ويقوم هذا الدليل على إثبات الجوهر الفرد وهو: الجوهر الذي لا يقبل التجزي لا بالفعل ولا بالقوة. انظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي (١١٠).

(٣) انظر: السببية عند أهل السنة والجماعة ومخالفيهم (٢/ ٧٦٧).

(٤) انظر: بيان التلبيس (٢/ ٢٥١-٢٥٣).

- أنه طريق مبتدع في الدين لم يكن عليه سلف الأمة، وهو عريٌّ عن الدليل الصحيح[(١)].
- أنه -كغيره من طرق أهل الكلام والفلسفة- طريق شائك طويل وعر، ومقدماته تدور بين الاشتباه والخفاء بحيث لا يدركها إلا الأذكياء، وما كان كذلك لا يصح أن يجعل دليلًا لما هو فرض عيني على كل مسلم[(٢)].
- أنه مع ذلك غير موصل إلى عين المقصود، بل غايته إثبات محدث لا على التعيين، وهذا ما لا يفي بالمقصود، ولو سلم إيصاله إلى أن المحدث الله سبحانه؛ فإنه لا يوصل إلى المقصود من ذلك، وهو إفراده سبحانه بالعبادة التي هي مقصود الخلق[(٣)].

الثاني: أنه لا يلزم من إثبات تأثير الأسباب قول الفلاسفة القائلين بالطبع؛ إذ بينهما وسط حق، وهو إثبات السبب سببًا، أي أنه مؤثر تأثيرًا ناقصًا.

الثالث: أنه لو سلم أن إثبات تأثير السبب يبطل هذا الدليل، فليس في ذلك ما يقدح في ربوبية الله سبحانه، إذ ذلك مما تضافرت عليه أدلة المنقول والمعقول والفطر والحس، وعدم الدليل المعين لا يعني عدم المدلول، لكن الأشاعرة لما اعتمدوا في إثبات وحدانية الرب على هذا الدليل؛ كان في إبطاله سدًّا لباب إثبات الصانع عندهم، وفتحًا لباب الشرك والإلحاد.

ثم إن إنكار تأثير الأسباب يفضي إلى التسوية بينها وبين أضدادها، فلا يجعل للعين ميزة في نفسها عن الخد ولا للطعام ميزة في نفسه عن التراب، وهذا من أوضح الباطل[(٤)].

وفي الحقيقة أنه لا دليل معتبر للأشاعرة في إنكارهم تأثير الأسباب، بل هم مخالفون

(١) انظر: المصدر السابق (٢/ ٢٥٠)، ومجموع الفتاوى (٥/ ٥٤٣)، ودرء التعارض (١/ ٣٠٨-٣٠٩).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢/ ٢٢).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٢/ ١٢-١٣)، وانظر: السببية عند أهل السنة والجماعة ومخالفيهم (٢/ ٧٧٦-٧٧٩).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ١٣٧).

بذلك لأدلة العقل والنقل والفطرة والحس، وقد قال ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ما نعلم لهم حجة شغبوا بها في هذا الهوس أصلًا»[(١)].

وقال شيخ الإسلام: «قال بعض الفضلاء: تكلم قوم من الناس في إبطال الأسباب والقوى والطبائع؛ فأضحكوا العقلاء على عقولهم»[(٢)].

---

(١) الفصل (٥/ ١١٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ١٣٧)، وانظر: شفاء العليل (٢/ ٥٣٤).

المبحث السادس

«الله يهدي من يشاء بفضله ويضل من يشاء بعدله، وكل ذلك عن علم وحكمة»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث السادس: «الله يهدي من يشاء بفضله ويضل من يشاء بعدله، وكل ذلك عن علم وحكمة».

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

عن عمرو بن دينار قال: سمعت عبد الله بن الزبير يقول في خطبته: «إن الله هو الهادي والفاتن»[(١)].

قال الطحاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يهدي من يشاء ويعصم ويعافي فضلًا، ويضل من يشاء ويخذل ويبتلي عدلًا»[(٢)].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد اتفقت رسل الله من أولهم إلى آخرهم وكتبه المنزلة عليهم على أنه سبحانه يضل من يشاء ويهدي من يشاء، وأنه من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأن الهدى والإضلال بيده لا بيد العبد»[(٣)].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الله تعالى هو الفعال لما يريد، الهادي من يشاء، المضل لمن يشاء لعلمه وحكمته وعدله»[(٤)].

وقال الشيخ السعدي: «يهدي من يشاء، وهو أعلم بمن يصلح للهداية فيهديه، ممن لا

---

(١) رواه مالك في الموطأ: كتاب الجامع، باب النهي عن القول بالقدر (٢/ ٤٨١) ح (٢٦٢٠).

(٢) العقيدة الطحاوية مع شرحها لابن أبي العز (١/ ١٣٧).

(٣) شفاء العليل (١/ ٢٢٩).

(٤) تفسير ابن كثير (٧/ ٤٠٥).

يصلح لها فيبقيه على ضلاله»[١].

وقال السَّفَّاريني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الله تعالى إذا شاء هداية عبده يهتدي، وإذا أراد ضلاله وهلاكه يعتدي، فهو سبحانه الموفق لمن أراد له السعادة، والخاذل من شاء إبعاده، فالتوفيق والخذلان من الحكيم المنان»[٢].

(١) تفسير السعدي (٣/ ١٢٩١)

(٢) لوامع الأنوار (١/ ٣٣٦).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

دل على هذه القاعدة الكتاب والسنة والإجماع.

أما أدلة الكتاب فكثيرة جدًّا، ومنها قوله تعالى: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩].

وقوله تعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٨].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾ [الرعد: ٢٧].

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣].

وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِهِۦ﴾ [الإسراء: ٩٧].

وقوله تعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾ [الكهف: ١٧].

وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [فاطر: ٨].

وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [الزمر: ٢٣].

وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٣٦﴾ وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّضِلٍّ﴾ [الزمر: ٣٦ – ٣٧].

ومنها قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ﴾ [يونس: ٣٥].

وقوله تعالى: ﴿أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [النمل: ٦٣].

ومنها قوله تعالى: ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا۟ مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ ۖ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٨٨].

وقوله تعالى: ﴿مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِىَ لَهُۥ ۚ وَيَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٦].

وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [الرعد: ٣٣].

وقوله تعالى: ﴿**فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَن يُضِلُّ**﴾ [النحل: ٣٧].

وقوله تعالى: ﴿**وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن وَلِيّٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦ**﴾ [الشورى: ٤٤].

وقوله تعالى: ﴿**وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن سَبِيلٖ**﴾ [الشورى: ٤٦].

والآيات في هذا كثيرة جدًّا.

وأما أدلة السنة، فمنها حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: كان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يخطب الناس يحمد الله ويثني عليه بما هو أهله، ثم يقول: (**مَن يهدِه الله فَلا مُضلَّ لَه، ومن يضلل فلا هادي له ...**)[١].

وحديث النواس بن سمعان الكلابي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: سمعت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: (**ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع رب العالمين، إن شاء أن يقيمه أقامه، وإن شاء أن يزيغه أزاغه، وكان يقول يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك، والميزان بيد الرحمن عَزَّ وَجَلَّ يخفضه ويرفعه**)[٢].

حديث علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال لي رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**قل اللهم اهدني وسددني، واذكر بالهدى: هدايتك الطريق، والسداد: سداد السهم**)[٣].

---

(١) رواه مسلم: كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة (٢/ ٥٩٢) ح (٨٦٧).

(٢) رواه أحمد (٢٩/ ١٧٨) ح (١٧٦٣٠)، وابن ماجه: المقدمة، باب فيما أنكرت الجهمية (١/ ١٩٦) ح (١٩٩)، وإسناده صحيح، وله شاهدين:

الأول: من حديث أم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، رواه أحمد (٤٤/ ٢٠٠) ح (٢٦٥٧٦) و(٤٤/ ٢٧٨) ح (٢٦٦٧٩)، والترمذي: أبواب الدعوات، باب (٥/ ٤٩٥) ح (٣٥٢٢).

الثاني: من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، رواه أحمد (٤١/ ١٥١) ح (٢٤٦٠٤)، وانظر الصحيحة ح (٢٠٩١).

(٣) رواه مسلم: كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل (٤/ ٢٠٩٠) ح (٢٧٢٥).

وحديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان إذا قام من الليل افتتح صلاته: **(اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السماوات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم)**[1].

وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوم أحد لما انكفأ المشركون: **(استووا حتى أثني على ربي)**، فصاروا خلفه صفوفًا، فقال: **(اللهم لك الحمد كله، اللهم لا قابض لما بسطت، ولا باسط لما قبضت، ولا هادي لما أضللت، ولا مضل لمن هديت، ولا معطي لما منعت، ولا مانع لما أعطيت، ولا مقرِّب لما باعدت ...)** الحديث[2].

وحديث معاوية بن أبي سفيان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **(إنما أنا مبلغ والله يهدي، وقاسم والله يعطي ...)**[3].

وحديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يقول: **(اللهم لك أسلمت، وبك آمنت، وعليك توكلت، وإليك أنبت، وبك خاصمت، اللهم إني أعوذ بعزتك لا إله إلا أنت أن تضلني، أنت الحي الذي لا يموت والجن والإنس يموتون)**[4].

وكل نص في القرآن والسنة في الختم والطبع ونحوهما فهو دليل على أن الله يضل من يشاء، وسيأتي الكلام عليها إن شاء الله.

---

(١) رواه مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه (١/ ٥٣٤) ح (٧٧٠).

(٢) رواه أحمد (٢٤/ ٢٤٦) ح (١٥٤٩٢)، والنسائي في الكبرى (٩/ ٢٢٥) ح (١٠٣٧٠)، من حديث عبيد بن رفاعة الزرقي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وصححه الألباني في ظلال الجنة ح (٣٨١).

(٣) رواه أحمد (٢٨/ ١٣٣) ح (١٦٩٣٦)، وصححه الألباني في الصحيحة ح (١٦٢٨).

(٤) رواه مسلم: كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل (٤/ ٢٠٨٦) ح (٢٧١٧).

وأما الإجماع، فممن حكاه:

- ابن القيم، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد اتفقت رسل الله من أولهم إلى آخرهم وكتبه المنزلة عليهم على أنه سبحانه يضل من يشاء ويهدي من يشاء، وأنه من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأن الهدى والإضلال بيده لا بيد العبد»[(١)].
- ابن الوزير، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالهداية من الله تعالى، وهو الهادي بإجماع المسلمين»[(٢)].

---

(١) شفاء العليل (١/ ٢٢٩).

(٢) إيثار الحق (١٦٩).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

هذه المسألة من أجل مسائل الدين بالنسبة للمكلفين، وعليها مدار نجاتهم في أولاهم وأخراهم، فهداية الله للعبد هي أعظم نعمه عليه، فحاجة العبد إليها فوق كل حاجة، وضرورته إليها فوق كل ضرورة(١).

والإضلال هو أعظم نقم الله على العبد، وكل شر يلحقه فبإضلال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ له.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذا المذهب هو قلب أبواب القدر ومسائله؛ فإن أفضل ما يقدر الله لعبده وأجل ما يقسمه له الهدى، وأعظم ما يبتليه به ويقدره عليه الضلال، وكل نعمة دون نعمة الهدى، وكل مصيبة دون مصيبة الضلال»(٢).

و الهِدَايَة في اللغة: مصدر هدى يَهدي، وهي التقدم للإرشاد، ومنه: هادي الخيل: أول رعيل منها، لأنه المتقدم. والهادية: العصا، لأنها تتقدم ممسكها كأنها ترشده، وهي المتقدمة من الإبل، وهي من كل شيء أوله(٣).

و الإِضْلَاْل: مصدر أضل يُضِلُّ: جعله ضالًّا، وأصل الضلال غيبوبة الشيء وضياعه وذهابه في غير حقه، يقال: ضلَّ الماءُ في اللبن: إذا غَاب، وضلَّ الكافِرُ: إذا غابت عنه الحُجَّة، وضلَّ الناسِي: إذا غابَ عنه حِفْظُه، ومنه ضالة الإبل: أي ضائعتها، وضللت المسجد والدار: إذا لم تعرف موضعهما(٤).

قال الأزهري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والإضلال في كلام العرب ضدّ الهِدَاية والإرشاد، يقال:

---

(١) انظر: جامع الرسائل (١/ ٩٩)، ومفتاح دار السعادة (١/ ٣٠٥-٣٠٦).

(٢) شفاء العليل (١/ ٢٢٩).

(٣) انظر: تهذيب اللغة (٦/ ٣٧٨)، ولسان العرب (٢٠/ ٢٢٨) مادة: (هدى).

(٤) انظر: تهذيب اللغة (١١/ ٤٦٤)، ومقاييس اللغة (٣/ ٣٥٦) مادة: (ضل).

أَضللْتُ فلانًا، إذا وجهتَه للضلال عن الطريق»[١].

وقد تضمنت هذه القاعدة مسائل عديدة:

الأولى: في الهداية وما يتعلق بها.

الثانية: في الإضلال وما يتعلق به.

الثالثة: معنى هداية الله وإضلاله للخلق.

المسألة الأولى: **في الهداية وما يتعلق بها**.

تتعلق بالهداية جزئيات عدة:

الأولى: تعريفها.

الهداية من حيث العموم هي: «العلم بالحق مع قصده وإيثاره على غيره»[٢].

الثانية: مراتبها.

باستقراء نصوص الكتاب والسنة يتبين أن للهداية أربع مراتب[٣]:

المرتبة الأولى: **الهداية العامة**.

وهي: هداية كل مخلوق إلى ما يصلح له ويناسبه من أمور حياته ومعاشه.

وهذه الهداية مبنية على أمرين:

١) معرفة ما ينفع وما يضر.

٢) إيثار ما ينفع ومحبته، وترك ما يضر وبغضه.

---

(١) تهذيب اللغة (١١/ ٤٦٤).

(٢) مفتاح دار السعادة (١/ ٣٠٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٨/ ١٧١-١٧٧)، والجواب الصحيح (٦/ ٥)، وبدائع الفوائد (٢/ ٤٤٥-٤٤٨)، ومفتاح دار السعادة (١/ ٣٠٧-٣٠٩)، ولوامع الأنوار (١/ ٣٣٤-٣٣٥).

فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خلق خلقه وأودع فيهم معرفة ما تقوم به أمور معايشهم، وأودع فيهم محبة ما ينفعهم وقصده وإيثاره، وبغض ما يضرهم وتركه والابتعاد عنه، كما هدى الحيوان لجلب ما ينفعه بالأكل والشرب، ودفع ما يضره باللباس والكِنِّ.

وهذه الهداية مراتب لا يحصيها إلا هو سبحانه، فتبارك الله رب العالمين.

ومن خصائص هذه المرتبة:

١) أنها أسبق مراتب الهداية.

فالهداية العامة توجد مع المخلوق بوجوده، ولهذا كثيرًا ما يجمع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بينها وبين الخلق في الذكر، كما في قوله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾ [العلق: ١ - ٥]، وقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى ۝١ ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ١ - ٣]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠].

فالخلق: الإيجاد، والهداية: التعليم، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ﴾ [الرحمن: ٣ - ٤]، وسيأتي في أدلة هذه المرتبة آيات أخرى.

٢) أنها عامة في كل مخلوق من حي أو جماد، لا تختص ببني آدم ولا بغيرهم.

فكل ما خلقه الله فهو مَهديٌّ هذه الهداية، وميسَّرٌ لها وموفق لها، لا فرق في ذلك بين حي وجماد، ولا بين جن وإنس وحيوان، ولا بين مؤمن وكافر، بل ولا بين عاقل ومجنون، فكلٌّ مهدي هذه الهداية، وإن اختلفت صورها وأشكالها.

ولكل منها ما يليق به؛ فللحيوان المتحرك بإرادته ما يليق به، وللجماد المسخر لما خلق له هداية تليق به، كما أن لكل عضو له هداية تليق به؛ فللرجلين المشي، ولليدين البطش والعمل،

وللَّسان الكلام، وللأذن الاستماع، وللعين كشف المرئيات، ولكل عضو ما خلق له[1].

٣) أنها فطرية، لا يتوقف حصولها على مؤثِّر خارجي.

أي أنها لا تحتاج إلى تعليم ولا إلى تلقٍّ، بل توجد شيئًا فشيئًا بوجود المخلوق.

وكونها فطرية لا يعني أنها ملازمة للإنسان لا تنفك عنه ولا يضل عنها، بل قد يطرأ عليها ما يغيرها، بل ما يقلبها على عقبها، وإذا كانت معرفة الله ومحبته ومحبة دين الإسلام وإرادته -وهي أعظم ما فُطر عليه المكلفون- قد تتغير وتفسد؛ فتغير هذه وفسادها من باب أولى.

ولا يعني أيضًا أنها تحصل للمخلوق بمجرد وجوده، بل تحصل له رويدًا رويدًا بحسب حاجته لها.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فهو سبحانه خلق الحيوان مهتديًا إلى طلب ما ينفعه ودفع ما يضره، ثم هذا الحب والبغض يحصل فيه شيئًا فشيئًا بحسب حاجته، ثم قد يعرض لكثير من الأبدان ما يفسد ما وُلد عليه من الطبيعة السليمة والعادة الصحيحة»[2].

٤) أنها متعلقة بأمور الدنيا لا بأمور الدين.

أي ليس حصولها يزيد في الدين، وليس نقصها -إن قدر أنها نقصت- نقص في الدين، كما أن الدين ليس شرطًا لحصولها.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وذلك أن المغفرةَ مشروطة بالإيمان، فلا تكون إلا لأهل الإيمان، بخلاف العافية والرزق والهداية العامة؛ فإنها تحصلُ بدون الإيمان»[3].

---

(١) انظر: بدائع الفوائد (٢/ ٤٤٧).

(٢) درء التعارض (٨/ ٣٨٤).

(٣) جامع المسائل (٦/ ٢٧٥-٢٧٦).

ومن أدلتها:

قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ١ - ٣].

قال عطاء رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «جعل لكل دابة ما يصلحها وهداها اليه»(١).

وقال ابن جزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قدّر لكل حيوان ما يصلحه فهداه إليه وعرّفه وجه الانتفاع به»(٢).

وقال السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذه الهداية العامة، التي مضمونها أنه هدى كل مخلوق لمصلحته»(٣).

وقد فسرت هذه الآية ببعض أمثلتها، كقول بعضهم: هدى الذكر للأنثى كيف يأتيها، وقول آخرين: هدى الأنعام لمراتعها، والصواب أنها عامة(٤).

وقد ذكر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في هاتين الآيتين أربعة أمور عامة: الخلق والتسوية والتقدير والهداية، وجعل التسوية -التي هي إتمام الخلق وإتقانه وإحسانه بحيث لا يكون فيه خلل ولا تفاوت- من تمام الخلق الذي هو الإيجاد، والهداية من تمام التقدير(٥).

وقوله تعالى: ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ۝٤٩ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[طه: ٤٩ - ٥٠].

قال قتادة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أعطى كل شيء ما يصلحه، ثم هداه له»(٦)، ومثله عن الحسن(٧).

---

(١) زاد المسير (٩/ ٨٨).

(٢) التسهيل لعلوم التنزيل (٢/ ٥٦٣).

(٣) تفسير السعدي (٤/ ١٩٥٩).

(٤) انظر: تفسير الطبري (٢٤/ ٣١٢)، التسهيل لعلوم التنزيل (٢/ ٥٦٣)، شفاء العليل (١/ ٢٣١).

(٥) انظر: شفاء العليل (١/ ٢٣٠).

(٦) رواه الطبري (١٦/ ٨١).

(٧) انظر: الدر المنثور (١٠/ ٢١٠).

وقال مجاهد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «سوى خلق كل دابة، ثم هداها لما يصلحها، فعلمها إياه»(١).

وعلى هذا تكون هذه الآية نظيرة الآية السابقة، والمعنى أن الله ﷻ أعطى كل شيء من الخلق والتصوير ما يصلح به لما خلق له، ثم هداه لما خلق له، وهداه لما يصلحه في معيشته من مطعم ومشرب ومنكح وغير ذلك، وهذا هو القول الصحيح الذي عليه جمهور المفسرين(٢).

وفي هذه الآية ما في سابقتها من تفاسير بالمثال، إلا أن العموم هو المراد منها، والله أعلم(٣).

المرتبة الثانية: **هداية الدلالة والإرشاد للمكلفين.**

وهي: «هداية البيان والدلالة والتعريف لنجدي الخير والشر، وطريقي النجاة والهلاك»(٤).

ومن خصائصها:

١) أنها أخص من المرتبة الأولى.

وذلك من وجهين:

الأول: أنها خاصة بالمكلفين من إنس وجن، فلا يدخل فيها من سواهم ممن لا تكليف عليهم منهم كالصبيان والمجانين، ولا يدخل فيها كذلك من عداهم من المخلوقات، لا العاقلة كالملائكة، ولا غير العاقلة من حيوان وجماد.

الثاني: أنها خاصة بالهداية إلى الخير والشر دون ما سواهما من أنواع الهدايات.

---

(١) رواه الطبري (١٦/ ٨١).

(٢) انظر: شفاء العليل (١/ ٢٦١).

(٣) انظر: تفسير الطبري (١٦/ ٧٩- ٨١)، الدر المنثور (١٠/ ٢١٠-٢١٢)، شفاء العليل (١/ ٢٦٢).

(٤) بدائع الفوائد (٢/ ٢٧٣).

٢) أنها حجة الله على عباده، فلا يعذب الله من لم تبلغه.

فالبيان والدلالة على طريق الخير والشر شرط لقيام الحجة على المكلف، وبدونها لا تقوم عليه حجة، كما قال سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] (١).

إذ أن مناط قيام الحجة على العبد أمور ثلاثة: هي العقل، والبلوغ، ووصول الدعوة.

دل على ذلك حديث الأسود بن سريع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن نبي الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **(أربعة يوم القيامة: رجلٌ أصم لا يسمع شيئًا، ورجلٌ أحمق، ورجلٌ هرم، ورجلٌ مات في فترة، فأما الأصم فيقول: رب، لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئًا، وأما الأحمق فيقول: رب، لقد جاء الإسلام والصبيان يحذفوني بالبعر، وأما الهرم فيقول: رب، لقد جاء الإسلام وما أعقل شيئًا، وأما الذي مات في الفترة فيقول: رب، ما أتاني لك رسول. فيأخذ مواثيقهم ليطيعُنَّه، فيرسل إليهم أن ادخلوا النار، قال: فوالذي نفس محمد بيده لو دخلوها لكانت عليهم بردًا وسلامًا)** (٢).

٣) أنه تحصل على أيدي الرسل وأتباعهم.

وذلك أن الله سبحانه أرسل رسله من الملائكة والبشر لإقامة العبودية لله سبحانه، وحده لا شريك له، وهذه العبودية لا بد لحصولها من شيئين:

٣) معرفة هذا المعبود وما له من صفات بها استحق أن يعبد.

٤) معرفة ما يريده من العبادات، صفةً، وأداءً، وعددًا ونحوه.

وهذان الأمران يتوقف حصولهما على الوحي ولا يمكن معرفتهما بمجرد العقل، والوحي إنما يؤخذ عن الرسل وعن أتباعهم المبلغين عنهم ما أُوحي إليهم.

---

(١) انظر: شفاء العليل (١/ ٢٦٥).

(٢) تقدم تخريجه ص(٢٧٣).

ومن معنى حصولها على أيدي الرسل وأتباعهم أنه لا يتوقف حصولها على قبول المدعو لها واهتدائه -بهداية الله له-، بل يحصل بمجرد وصولها له وفهمها .

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولا سبيل إلى البيان والدلالة إلا من جهة الرسل»(١).

٤) أنها غير مستلزمة للاهتداء التام، بل هي شرط فيه أو جزء سبب.

فالهداية التامة التي هي هداية التوفيق لا يمكن حصولها إلا بعد حصول هداية الدلالة والبيان، فهي بمنزلة الشرط للمشروط، والسبب للمسبب، وإذا كانت كذلك؛ فهي غير مستلزمة للاهتداء، لأن السبب والشرط لا يستقلان بحصول المسبب والمشروط بل لا بد من أسباب وشروط أخرى، ولا بد مع ذلك من انتفاء الموانع(٢).

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالهداية هي البيان والدلالة ثم التوفيق والإلهام، وهو بعد البيان والدلالة ... فإذا حصل البيان والدلالة والتعريف ترتب عليه هداية التوفيق»(٣).

ومن أدلتها:

قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾ [فصلت: ١٧].

وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [الشورى: ٥٢].

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ ﴾ [الإسراء: ٩].

وقوله تعالى: ﴿ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ ﴾ [الجن: ٢].

وقوله تعالى: ﴿ وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ

(١) مدارج السالكين (١/ ٩).

(٢) انظر: شفاء العليل (١/ ٢٦٤).

(٣) مدارج السالكين (١/ ٩).

﴿ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ﴾ [سبأ: ٦].

وقوله تعالى: ﴿وَمِمَّنۡ خَلَقۡنَآ أُمَّةٞ يَهۡدُونَ بِٱلۡحَقِّ وَبِهِۦ يَعۡدِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨١].

وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَا مِنۡهُمۡ أَئِمَّةٗ يَهۡدُونَ بِأَمۡرِنَا لَمَّا صَبَرُواْۖ وَكَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يُوقِنُونَ﴾ [السجدة: ٢٤].

وحيث أضيفت الهداية في القرآن أو السنة إلى القرآن أو إلى الرسل أو إلى أتباعهم؛ فهي هداية دلالة وبيان.

وحيث وُصف بها الكفار فهي هداية دلالة، إذ لو كانت توفيقًا لما كانوا كافرين، هذا إذا لم يكن المقصود بها الهداية إلى الجنة والنار.

المرتبة الثالثة: **هداية التوفيق والإلهام.**

وهي: «مشيئة الله لعبده الهداية، وخلقه دواعي الهدى وإرادته والقدرة عليه للعبد»[(١)].

ومن خصائصها:

١) أنها ملك لله سبحانه، فلا يقدر عليها إلا هو سبحانه.

وذلك لأن هذه الهداية هي هداية للقلوب، والله سبحانه هو المالك للقلوب المتصرف فيها، كما قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء)**[(٢)].

ولأن الهداية والإضلال من مقتضى الربوبية، فالرب سبحانه هو الذي يهدي ويضل لا غيره.

---

(١) شفاء العليل (١/ ٢٢٩)، وانظر: (١/ ٢٦٦) منه.

(٢) رواه مسلم: كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء (٤/ ٢٠٤٥) ح (٢٦٥٤)، من حديث عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا.

ولأن حقيقة هذه الهداية لا يقدر عليها إلا الله؛ فلا يقدر على خلق الهدى في القلب وجعل العبد قادرًا عليه، مريدًا له مؤثرًا له على غيره إلا هو سبحانه.

ولأنه سبحانه هو الذي يعلم من يستحق الهداية ومن يستحق خلافها.

ولأن الله سبحانه أخبر بأن رسوله لا يملكها، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [القصص: ٥٦]، فإذا كان أعلم الخلق بالله وبدينه لا يملك لأحد الهداية؛ فغيره من باب أولى.

فهداية التوفيق ملك لله سبحانه وحده، والمطلوب من العبد الإتيان بأسبابها فإنها مقدورة له[1].

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فهو سبحانه المتفرد بالهداية الموجبة للاهتداء التي لا يتخلف عنها، وهي جعل العبد مريدًا للهدى محبًّا له مؤثرًا له عاملًا به، فهذه الهداية ليست إلى ملك مقرب ولا نبي مرسل»[2].

٢) أنها أخص أنواع الهداية.

فهي خاصة بمن منَّ الله عليهم بالإيمان ووفقهم له، دون من سواهم.

٣) أنها موجبة للاهتداء وسبب تام له.

فمن هداه الله هداية التوفيق فهو المهتدي، بخلاف من هُدي هداية الدلالة؛ فإنه قد يهتدي وقد لا يهتدي.

قال تعالى: ﴿مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٨].

قال الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يقول تعالى ذكره: الهداية والإضلال بيد الله، والمهتدي -وهو

(١) انظر: الرد على البكري (٢١٤-٢٠٥).

(٢) شفاء العليل (١/ ٢٠٢)، وانظر: جامع الرسائل (٢/ ٧٥).

السالك سبيل الحق، الراكب قصد المحجة في دينه- من هداه الله لذلك فوفقه لإصابته، والضال من خذله الله فلم يوفقه لطاعته، ومن فعل الله ذلك به فهو الخاسر: يعني الهالك»(١).

وقال تعالى: ﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِهِۦ﴾ [الإسراء: ٩٧].

قال الشيخ السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يخبر تعالى أنه المنفرد بالهداية والإضلال، فمن يهده فييسره لليسرى ويجنبه العسرى؛ فهو المهتدي على الحقيقة، ومن يضلله فيخذله ويكله إلى نفسه؛ فلا هادي له من دون الله، وليس له وليٌّ ينصره من عذاب الله»(٢).

٤) أنها سبب الهداية إلى طريق الجنة، وخلافها سبب الهداية إلى طريق النار.

فالله سبحانه جعل الجنة مثوى أوليائه، والنار مثوى أعدائه، وأولياؤه هم المهديون الذين وفقهم الله للإيمان، وأعداؤه هم الذين خذلوا ولم يوفقوا، فمن آمن واهتدى في الدنيا، هداه إلى طريق الجنة في الآخرة، ومن لا؛ هداه إلى طريق النار.

ومن أدلتها:

قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦].

وقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢].

وقوله تعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾ [الكهف: ١٧].

وقوله تعالى: ﴿فَمَن يَهْدِى مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ ۖ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ﴾ [الروم: ٢٩].

وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّضِلٍّ﴾ [الزمر: ٣٧].

وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [فاطر: ٨].

(١) تفسير الطبري (١٠/ ٥٩٠).

(٢) تفسير السعدي (٢/ ٩٣٩).

وقد يقتصر كثير من أهل العلم في ذكر معاني الهداية على هداية الإرشاد وهداية التوفيق دون ما سواهما، وذلك لأن الخصومة مع أهل البدع فيهما، ومثال ذلك قول ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويطلق الهدى ويراد به ما يقر في القلب من الإيمان، وهذا لا يقدر على خلقه في قلوب العباد إلا الله ﷻ ... ويطلق ويراد به بيان الحق وتوضيحه والدلالة عليه والإرشاد إليه»(١).

المرتبة الرابعة: **الهداية إلى الجنة والنار يوم القيامة**، وذلك حين يساق أهلهما إليهما.

ومن خصائصها:

١) أنها ثمرة الهداية الدنيوية وغايتها وجزاؤها.

فمن هُدي هداية التوفيق؛ هدي إلى طريق الجنة، ومن لا؛ هُدي إلى طريق النار.

٢) أنها لا تكون إلا بعد الموت لا قبله.

لأنها هداية مخصوصة إلى طريق الجنة والنار، وهما من أمور الآخرة.

ومن أدلتها:

قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَـٰلَهُمْ ﴿٤﴾ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ [محمد: ٤ – ٥].

فهذه هداية بعد قتلهم، والهدايات السابقة هي قبل الموت، وهي هداية للمؤمنين إلى الجنة(٢).

وقوله تعالى: ﴿ٱحْشُرُوا۟ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَأَزْوَٰجَهُمْ وَمَا كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ﴿٢٢﴾ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٢ – ٢٣].

وهذه هداية بعد حشرهم، فهي هداية بعد الهدايات السابقة، وهي هداية لأهل النار إليها.

---

(١) تفسير ابن كثير (١/ ٢٦٢).

(٢) انظر: المصدر السابق (١٣/ ٦٤).

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ يَهۡدِيهِمۡ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمۡ ﴾ [يونس: ٩]، أي: يرشدهم ربهم بإيمانهم به إلى الجنة[1].

قال مجاهد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يكون لهم نورًا يمشون به»[2].

وكل من هذه الهدايات مراتب كثيرة، لا يحصيها إلا الله وحده، وليست شيئًا واحدًا.

أما الهداية العامة؛ فالخلق فيها متفاوتون، فمنهم من هدي الهداية العظيمة التي لا يغيب عنه بها تفاصيل أموره ومعاشه، ومنهم من تغيب عنه كثير من تفاصيل ذلك، ومن هنا كان فيهم الكيس وفيهم العاجز، وفيهم الذكي وفيهم الغبي، وهكذا.

وأما هداية الدلالة؛ فمن المكلفين من يبين له الحق وأدلته على أكمل صورة بحيث لا يكون إلا معاندًا إذا لم يؤمن، كما هو حاصل في هداية الأنبياء لأقوامهم، وبخاصة نبينا صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ومنهم من تبلغه على وجه أضعف، حتى يصل إلى درجة يصعب معها الحكم بقيام الحجة عليه.

وأما هداية التوفيق؛ فمن المؤمنين من يهدى للصراط ويهدى لتفاصيل الصراط، ومنهم من يهتدي للصراط، لكن لا يهتدي لتفاصيله، إذ هذه الهداية هدايتان: هداية إلى الصراط، وهداية فيه[3]، ومن هنا يعلم خطأ من فسر قوله تعالى: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾ [الفاتحة: ٦] بالتثبيت على الهداية، إذ أن الإنسان بحاجة إلى معرفة تفاصيل الهداية في جميع ما يأتيه ويذره، من أمور قد أتاها على غير الهداية، فهو يحتاج إلى التوبة منها، وأمور هدي إلى أصلها دون تفصيلها، أو هدي إليها من وجه فهو محتاج إلى تمام الهداية فيها ليزداد هدى،

(١) انظر: تفسير الطبري (١٢/ ١٢٣)، وتفسير البغوي (٤/ ١٢٢).

(٢) تفسير الطبري (١٢/ ١٢٤).

(٣) انظر: شفاء العليل (١/ ٢٦٨).

وأمور هو محتاج إلى أن يحصل له من الهداية فيها في المستقبل مثل ما حصل له في الماضي، وأمور هو خال عن اعتقاد فيها فهو محتاج إلى الهداية فيها، وأمور لم يفعلها فهو محتاج إلى فعلها على وجه الهداية، إلى غير ذلك من أنواع الحاجات إلى أنواع الهدايات، فمن كملت له هذه الأمور فسؤاله حينئذ سؤال تثبيت، لكن من الذي كملت له؟[1].

وأما هداية الجنة والنار؛ فالمؤمنون منهم من تكمل له الهداية، فيمر على الصراط كالطرف وكالبرق، ومنهم دون ذلك حتى يمر آخرهم يسحب سحبًا، كما جاء في الحديث[2].

المسألة الثانية: **في الإضلال وما يتعلق به.**

تعريفه:

الإضلال في الشرع: هو ضد الهداية، وهو خذلان الله سبحانه للعبد، وعدم تمكينه من الهداية للصراط المستقيم.

وهو في الحقيقة ضدٌّ لهداية التوفيق، إذ لا بد للمخلوق من هداية عامة، وكذلك هو مهدي يوم القيامة حتمًا؛ إما إلى الجنة وإما إلى النار، ومن لم يهتدِ هداية الدلالة فهو معذور لعدم قيام الحجة عليه.

والإضلال إفعال من الضلال، وهو: «الذهاب عن طريق الصواب»[1].

---

(١) انظر: الفتاوى الكبرى (٦/ ٦)، وجامع الرسائل (٩٩-١٠٠)، وبدائع الفوائد (٢/ ٤٤٩-٤٥٠)، ومدارج السالكين (١/ ٢٢).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (٩/ ١٢٩) ح (٧٤٣٩)، ومسلم: كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية (١/ ١٦٧) (١٨٣) من حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(١) تفسير البغوي (٤/ ٢٧٦).

مراتبه:

الإضلال ليس على درجة واحدة بل هو مراتب مختلفة، ترجع إلى مرتبتين أساسيتين:

الأولى: **الإضلال الأكبر**، وهو التام الحقيقي الذي يُحال بين صاحبه وبين أصل الهداية، وهو إضلال الكفر المخرج من الملة.

الثانية: **الإضلال الأصغر**، وهو ما دون ذلك، مما هو من شعب الكفر دون أصله، ويتنوع كذلك إلى: كبائر، وصغائر.

وقد جاء في النصوص التعبير عن الإضلال بمعان كثيرة، ذكر الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ منها: الختم، والطبع، والأكنة، والغطاء، والغلاف، والحجاب، والوقر، والغشاوة، والران، والغل، والسد، والقفل، والصمم، والبكم، والعمي، والصد، والصرف، والشد على القلب، والإغفال، والمرض، وتقليب الأفئدة، والحول بين المرء وقلبه، وإزاغة القلوب، والخذلان، والإركاس، والتثبيط، والتزيين، وعدم إرادة هداهم وتطهيرهم، وإماتة قلوبهم، وإمساك النور عنها، وجعل القلب قاسيًا لا ينطبع فيه مثال الهدى وصورته، وجعل الصدر ضيقًا حرجًا لا يقبل الإيمان.

وذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن هذه الأمور منها ما يرجع إلى القلب كالختم والطبع والقفل والأكنة والإغفال والمرض ونحوها، ومنها ما يرجع إلى رسوله الموصل إليه الهدى كالصمم والوقر، ومنها ما يرجع إلى طليعته ورائده كالعمى والغشاوة، ومنها ما يرجع إلى ترجمانه ورسوله المبلغ عنه كالبكم النطقي.

وقد تعرض رَحِمَهُ ٱللَّهُ لبيان كل واحد منها، وذكر أدلته[1].

وحاصل الأمر أن هذه الأمور هي محاملُ للإضلال وصورٌ له، فالله سبحانه يضل من

(١) انظر: شفاء العليل (١/ ٢٧٧ وما بعدها)، وانظر كذلك (١/ ٢٦٩) منه.

شاء من عباده إما بالختم على قلوبهم، أو بالطبع عليها، أو بإركاسها، أو بصرفها عن الهدى ... وهكذا.

المسألة الثالثة: **معنى هداية الله وإضلاله للخلق.**

هذه المسألة هي لبُّ هذا المبحث، وبيانها من وجهين، عام وخاص.

أما العام: فهو أن الله سبحانه هو المتفرد بهداية الخلق وإضلالهم.

والمراد أنه سبحانه يمن على من شاء من عباده فيوفقهم للصراط المستقيم المتضمن فعل ما أمر به، وترك ما نهى عنه، محبةً له سبحانه وتعظيمًا.

ويخذل من يشاء ويَكِله إلى نفسه فلا يعينه، فيزيغ عن الصراط المستقيم، فيقع في المحرمات ويترك الواجبات.

ومَنُّه بالهداية فضل منه ﷻ وحكمة، وإضلاله عدل وحكمة كذلك.

وأما الخاص: فيكون ببيان كل واحد على حدة.

أما الهدى؛ فيحصل من اجتماع أمرين:

١) هداية الله سبحانه للعبد، وهذا فعل له سبحانه، وهو خلق الهدى ومحبة ما أمر به وبغض ما نهى عنه، اعتقادًا وقولًا وعملًا في قلب العبد، وهذه نعمة دينية من الله للعبد أعانه بها على الهداية.

٢) اهتداء العبد وهذا فعل له هو، وهو أثر فعل الله سبحانه.

وهذا الاهتداء يحصل على وفق هذا الترتيب:

أولًا: معرفة الحق على وجه صحيح.

ثانيًا: جعله مريدًا له مؤثرًا له على ضده.

ثالثًا: خلق القدرة على القيام بموجب هذا الهدى، قولًا وعملًا ونيَّةً.

رابعًا: إدامة ذلك والتثبيت عليه حتى الممات.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهما [أي: هداية الإرشاد وهداية التوفيق] هدايتان مستقلتان لا يحصل الفلاح إلا بهما، وهما متضمنتان تعريف مالم نعلمه من الحق تفصيلًا وإجمالًا، وإلهامنا له وجعلنا مريدين لاتباعه ظاهرًا وباطنًا، ثم خلق القدرة لنا على القيام بموجب الهدى بالقول والعمل والعزم، ثم إدامة ذلك لنا وتثبيتنا عليه إلى الوفاة»[(١)].

وأما الإضلال؛ فيحصل كذلك بأمرين:

١) إضلال الله سبحانه للعبد، وهو فعله سبحانه، وهو خلق الضلال وبغض ما أمر به الله وحب ما نهى عنه.

٢) ضلال العبد وهو فعله، وهو كذلك أثر فعل الله سبحانه.

وهذا الإضلال منه ما يكون ابتداءً، ومنه ما يكون طارئًا بعد هدى.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذه المرتبة [أي: هداية التوفيق] تستلزم أمرين:

أحدهما: فعل الرب تعالى وهو الهدى، والثاني: فعل العبد وهو الاهتداء، وهو أثر فعله سبحانه؛ فهو الهادي والعبد المهتدي ... ولا سبيل إلى وجود الأثر إلا بمؤثره التام، فإن لم يحصل فعله لم يحصل فعل العبد»[(٢)].

وإضلال الله سبحانه لمن شاء من عباده وهدايته من شاء منهم من صفاته سبحانه الفعلية التي تتعلق بمشيئته سبحانه، فهو يهدي من يشاء ويضل من يشاء.

والله سبحانه إنما يهدي من يعلم أنه أهل للهداية، وإنما يضل من يعلم أنه ليس أهلًا لها، فهو عَجَّلَ حكيم يضع الأمور في مواضعها اللائقة بها، كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ

---

(١) مدارج السالكين (١/ ٢٢).

(٢) شفاء العليل (١/ ٢٦٦)، وانظر: (١/ ٢١٥) منه.

يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ ﴾ [الأنعام: ١٢٤]، وقال تعالى: ﴿ رَّبُّكُمۡ أَعۡلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمۡۚ إِن تَكُونُواْ صَٰلِحِينَ فَإِنَّهُۥ كَانَ لِلۡأَوَّٰبِينَ غَفُورٗا ﴾ [الإسراء: ٢٥].

وإضلال الله سبحانه لمن شاء من عباده -سواء الابتدائي أو ما كان بعد هدى- محض الحكمة والعدل، ليس فيه ظلم، وذلك من وجوه:

الأول: أن هذا فعله سبحانه، والله ﷻ ﴿ لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

الثاني: أن هذا الإضلال منه سبحانه مبني على علمه بهذا العبد بأنه لا يصلح للهداية، ولو علم أنه يصلح للهداية لما أضله.

الثالث: أن الإضلال هو ترك الفضل منه سبحانه، وترك الفضل لا ظلم فيه، يوضحه:

الرابع: أن من أضله الله سبحانه لم يَحُل بينه وبين الهدى وبيان الرسل، بل أقام له أسباب الهداية ظاهرًا وباطنًا ولم يحل بينه وبينها، وأراه الصراط المستقيم حتى كأنه يشاهده عيانًا، وإنما قطع عنه توفيقه ولم يرد من نفسه إعانته والإقبال بقلبه إليه.

فلم يَحُل بينه وبين ما هو مقدور له، وإن حال بينه وبين ما لا يقدر عليه وهو فعله ومشيئته وتوفيقه[(١)].

والحاصل أن الله سبحانه هو المتفرد بهداية الخلق وإضلالهم، وأنه من يهده فلا مضل له، ومن يضله فلا هادي له، والهداية فضله سبحانه، والإضلال عدله، وكلاهما صادر عن حكمته سبحانه.

---

(١) انظر: شفاء العليل (١/ ٢٦٥-٢٦٦)، وانظر: (١/ ١٣٩) منه.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

خالف أهل السنة في هذه القاعدة: الأشاعرة والمعتزلة.

أما الأشاعرة؛ فبعد إقرارهم بأن الله سبحانه يهدي من يشاء ويضل من يشاء، وأن الهدى والإضلال بيده سبحانه؛ أنكروا أن يكون للعبد أثر في الاهتداء والضلال، ففسروا الهداية بخلق الله سبحانه الهدى في قلب العبد، والإضلال بخلق الضلال في قلب العبد، وهذا القدر صحيح بلا ريب، وهو مما وافقوا فيه أهل السنة، إلا أنه غير كاف في بيان الأمر، فالهدى والضلال كما تقدم كل منهما مرتبتان: أولاهما فعل الرب سبحانه، وهو الهدى والإضلال، وثانيهما فعل العبد وهو الاهتداء والضلال، فالله الهادي والمضل، والعبد المهتدي والضال.

فللعبد فعل وأثر في ذلك؛ أما الهداية فهي في أصلها محض منة الله سبحانه وفضله وكرمه، لكن العبد يتسبب في أنواع الهداية، ففعله الحسنة الأولى سبب لمنِّ الله عليه بالحسنة الثانية، كما قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ﴾ [الليل: ٥ - ٧]، فذكر تيسيره لليسرى جزاء على إعطائه وتقواه وتصديقه، ولا شك أن هذا نوع من أنواع الهداية.

وأما الإضلال فهو عدل من الله سبحانه بسبب من العبد، كما أخبر سبحانه عن قوم ثمود بقوله: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [فصلت: ١٧]، فأضلهم الله سبحانه بتركهم الهدى وبيان الرسول وإعراضهم.

فالأشاعرة أنكروا أثر العبد وتسببه في هداية أو ضلال، فأرجعوا القول في الهداية والإضلال إلى أصلهم في الجبر ونفي تأثير الأسباب، ونفي الحكمة والتعليل.

وأما كون الله سبحانه يهدي ويضل فهم يثبتونه كما سبق، بل نصوا كذلك على مراتب الهداية الثلاث بعد الهداية العامة.

قال الباقلاني: «فإن قال قائل فهل تقولون إن الله يهدي المؤمنين ويضل الكافرين؟ قيل له: أجل، فإن قال: وما معنى هدايته للمؤمنين؟ قيل له: قد يهديهم بأن يخلق هداهم وينور بالإيمان قلوبهم، وقد يهديهم أيضا بأن يشرح صدورهم ويتولى توفيقهم له وإعانتهم عليه وتسهيله لهم السبيل إليه، كل ذلك هداية منه لهم، وقد يهديهم أيضًا في الآخرة إلى الثواب وطريق الجنة، وذلك هدى لهم من فعله.

فإن قال فما معنى إضلاله الكافرين؟ قيل له قد أضلهم بأن يخلق ضلالهم قبيحًا ... وقد يضلهم بترك توفيقهم وتضييق صدورهم وإعدام قدرهم على الاهتداء، وقد يضلهم عن الثواب وطريق الجنة في الآخرة، كل ذلك إضلال لهم»(١).

وقال الجويني -بعد إيراده آيات في الهداية والإضلال-: «واعلم أن الهدى في هذه الآي لا يتجه حمله إلا على خلق الإيمان، وكذلك لا يتجه حمل الإضلال على غير خلق الضلال، ولسنا ننكر ورود الهداية في كتاب الله ﷻ على غير المعنى الذي رُمناه، فقد يرد والمراد به الدعوة .. وقد ترد الهداية ويراد بها إرشاد المؤمنين إلى مسالك الجنان والطرق المفضية إليها يوم القيامة»(٢).

وقال الشهرستاني: «قالت الأشعرية: التوفيق والخذلان ينسبان إلى الله تعالى نسبة واحدة على جهة واحدة، فالتوفيق من الله تعالى خلق القدرة الخاصة على الطاعة ... والخذلان خلق قدرة المعصية»(٣).

وقال ابن المنيِّر: «الهدى من الله تعالى عند أهل السنة حقيقة هو خلق الهدى في قلوب المؤمنين، والإضلال: خلق الضلال في قلوب الكافرين، ثم ورد الهدى على غير ذلك من

(١) التمهيد (٢٧٦-٢٧٨).

(٢) الإرشاد (٢١١)، وانظر: أبكار الأفكار (٢/ ١٩٣) وما بعدها، ونهاية الإقدام (٤١٢-٤١٣).

(٣) نهاية الإقدام (٤١٢).

الوجوه مجازًا واتساعًا»(١).

وقول الأشاعرة: خلق القدرة على الطاعة، وخلق القدرة على المعصية: المراد به خلق الطاعة والمعصية نفسها، إذ لا قدرة عندهم متقدمة على الفعل، وليس ثَمَّ إلا القدرة المقارنة.

قال الشهرستاني في سياق كلامه المتقدم: «والاستطاعة إذا كانت عنده مع الفعل، وهي تتجدد ساعة فساعة؛ فلكل فعل قدرة خاصة، والقدرة على الطاعة صالحة لها دون ضدها من المعصية فالتوفيق خلق تلك القدرة المتفقة مع الفعل والخذلان خلق قدرة المعصية ... والقدرة الصالحة للضدين أعني الخير والشر إن كانت توفيقًا بالإضافة إلى الخير، فهي خذلان بالإضافة إلى الشر»(٢).

وقد تقدم إبطال قولهم في نفي قدرة العبد ومشيئته، وقولهم في نفي الحكمة والأسباب، وهذا يرد قولهم هنا.

ويرده كذلك أن الله سبحانه أثبت للعبد اهتداءً وضلالًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ﴾ [محمد: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى﴾ [مريم: ٧٦]، فذكر أنه زاد هدايتهم جزاءً لهم على اهتدائهم، ولا يمكن حمل الاهتداء هنا على الدلالة والبيان، لأنه حاصل للكافر أيضًا، فلا تكون للمؤمن مزية عليه، وهذا باطل، فدل على أن للعبد فعلًا في الاهتداء بعد منَّة الله سبحانه عليه بالهداية الأولى.

وكما في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧]، فذكر هداية الدلالة وأنها حاصلة لهم، ثم ذكر أنهم عمَوا بفعلهم وقصدهم، فدل على أن العمى هنا ليس العمى عن هداية الدلالة، وإنما عن هداية التوفيق.

---

(١) الانتصاف بهامش الكشاف (٥/ ٣٧٧).

(٢) نهاية الإقدام (٤١٢).

ويجمع بين الأمرين آيات كقوله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴾ [يونس: ١٠٨]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ﴾ [الزمر: ٤١]، فذكر أولًا حصول هداية الدلالة ببلوغ الرسالة وإنزال الكتاب، ثم ذكر الاهتداء والضلال، فدل على أن العبد يهتدي ويضل، إذ لا يمكن حمل الهداية والضلال على الدلالة وعدمها.

والخلاف الأشد في هذه القاعدة مع المعتزلة.

فقد **ذهبت المعتزلة** إلى إنكار هداية الله سبحانه لخلقه وإضلاله لهم، وجعلوا الهدى من الله سبحانه على وجوه:

الأول: البيان والدلالة.

الثاني: زيادة التثبيت والتسديد.

الثالث: الثواب في الجنة(١).

وجعلوا الإضلال من الله تعالى على وجوه:

الأول: العقاب والصرف عن طريق الجنة

الثاني: ترك التوفيق والتسديد ومنع الألطاف.

الثالث: إيقاع اسم الضلال والتسمية به والدعوة به(٢).

وأنكروا أن يخلق الله سبحانه الهدى أو الضلال في قلوبهم.

---

(١) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (١/ ٢٧٦-٢٧٧).

(٢) ويذكرون عند تفسيرهم للضلال معاني أخرى لا ارتباط لها بالمراد هنا، كالجهل بالعاقبة والنسيان وإبطال العمل، انظر مثلًا: كتاب في معرفة الله (ضمن رسائل العدل والتوحيد) (٢/ ٨٣).

والإضلال عندهم من الله -على ما زعموه من معان- لا يكون إلا بعد استحقاق العقوبة.

قال القاضي عبد الجبار: «فنقول: إنه تعالى هدى الخلق بالأدلة والبيان، ويهدي من آمن بالثواب خاصة، ويهديهم أيضًا بالألطاف، ونقول: إنه يضل من استحق العقاب بالمعاقبة، وبأن يعدلهم عن طريق الجنة، وبأن لا يفعل بهم من الألطاف ما ينفعهم.

ولا نقول: إنه يضل عن الدين بأن يخلق الضلال فيهم، ولا أنه يريده ولا أنه يدعوهم إليه لأن ذلك هو الذي يليق بالشيطان والفراعنة»(١).

قال يحيَى بن الحُسين(٢): «الهدى من الله ﷻ هديان: هدي مبتدأ، وهدي مكافأة، فأما الهدي المبتدَأ؛ فقد هدى الله به البر والفاجر، وهو العقل والرسول والكتاب، فمن أنصف عقله وصدق رسوله وآمن بكتابه، وحلل حلاله وحرم حرامه؛ استوجب من الله الزيادة، والهدي الثاني: جزاء على عمله ومكافأة على فعله، كما قال ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ﴾[محمد: ١٧]، وقال: ﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى﴾[مريم: ٧٦].

ومن كابر عقله وكذب رسوله ورد كتابه؛ استوجب من الله الخذلان، وتركه من التوفيق والتسديد، وأضله وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة، وذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ عنى الهدى الثاني، ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ﴾ يقول: ومن يرد أن يوقع اسم الضلال عليه -بعد أن استوجب بفعله القبيح-:

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن (٢٠).

(٢) هو: يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم الحسني العلوي الرسي المعتزلي، الملقب بالهادي إلى الحق، من أئمة الزيدية، ولد بالمدينة سنة (٢٢٠هـ)، من كتبه: الجامع»، و«الأمالي»، مات بصعدة (٢٩٨هـ).
انظر: الأعلام للزركلي (٨/ ١٤١)، ومعجم المؤلفين (٤/ ٩١).

﴿يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِۚ كَذَٰلِكَ يَجۡعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٥]»[١].

وقال مفسِّرًا قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٖ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمۡعِهِۦ وَقَلۡبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةٗ﴾ [الجاثية: ٢٣]: «كما اتخذ إلهه هواه؛ أوقع عليه اسم الضلال وسماه به ودعاه -بعد أن اتخذ إلهه هواه- وختم على سمعه، وتركه من التوفيق والتسديد، وخذله ولم يؤيده ولم يسدده»[٢].

وقال بعد أن ذكر معاني الضلال: «والوجه السادس: قوله سبحانه: ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٖ﴾ [الجاثية: ٢٣]، وقوله: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣]، ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، و﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ مُّرۡتَابٌ﴾ [غافر: ٣٤].

ونحو هذا في القرآن كثير، يعني في جميع ذلك: أنه يوقع عليه اسم الضلال، ويدعوه به بعد العصيان والطغيان، لا أنه يغويهم عن الصراط المستقيم كما أغوى وأضل فرعونُ قومَه»[٣].

وعندهم أن الله سبحانه إنما قال: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣] «خبرًا عن نفسه وإثباتًا له القدرة على كل شيء، لكي لا يظن جاهل أن الله عاجز عن أن يمنع الضُّلَّال من الضلالة، لأن في الناس متجاهلين كثيرًا ...فأراد سبحانه أن يثبت الحجة لنفسه على الجهال الذين يقولون مثل هذه المقالة فيه»[٤].

---

(١) كتاب في معرفة الله (ضمن رسائل العدل والتوحيد) (٢/ ٨١).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٨٢).

(٣) المصدر السابق (٢/ ٨٣-٨٤).

(٤) الرد على المجبرة ليحيى بن الحسين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) (٢/ ٣٢).

وضلال المعتزلة في هذه المسألة مرتبط بضلالهم في مسائل أخرى، منها:

- مسألة النعمة الدينية؛ فعندهم أنه ليس لله سبحانه على الطائع نعمة خاصة أعانه بها على الطاعة.
- مسألة خلق الأفعال، فأفعال العباد غير مخلوقة لله عندهم، شرها ابتداءً وخيرها طردًا للباب، فما وقع من اهتداء من العبد أو ضلال فالله لم يخلقه، لأن كل خير في أفعال العباد فهو اهتداء، وكل شر فهو ضلال.
- مسألة الحكمة، فالمعتزلة يثبتون حكمة منفصلة عنه سبحانه، وخلق الضلال عندهم مناف للحكمة؛ فهو لم يخلقه ولم يخلق نظيره من الهدى.
- مسألة الإرادة وانقسامها إلى شرعية وكونية؛ لذلك فإنهم جعلوا من أدلة نفي الإضلال من الله للعبد كونه لا يريد ما وقع من الضلال ولا يأمر به.
- مسألة الحسن والقبح، وما تفرع عنها من مسائل الإيجاب على الله والصلاح والأصلح، وسيأتي الكلام عليها بعون الله.

وقد استدلوا لمذهبهم بأدلة من القرآن والعقل.

أولًا: أدلة القرآن:

الأول: إضافته سبحانه الهدى والضلال إلى العبد نفسه، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ﴾ [يونس: ١٠٨]، وقوله تعالى: ﴿ مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ﴾ [الإسراء: ١٥]، وقوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ﴾ [الزمر: ٤١][(١)].

(١) انظر: متشابه القرآن (٢/ ٤٥٩).

الثاني: الآيات في أن الضلال غير مأمور به، وإذا كان غير مأمور به فكيف يكون مخلوقًا، وما أعقب ذلك من إنكار الله سبحانه على الضُّلال من احتجاجهم بمشيئة الله لذلك، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾ [النحل: ٩٠]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

الثالث: نفيه سبحانه أن يكون منه إضلال للعبد ابتداءً قبل بيان الحجة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة: ١١٥]، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمْ صَٰعِقَةُ ٱلْعَذَابِ ٱلْهُونِ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [فصلت: ١٧]، فإذا فعل العبد القبيح استحق به الإضلال لا على معنى الخلق، لكن على ما تقدم من معنى.

الرابع: إخباره سبحانه عن الضُّلال أنهم هم من بدل نعمته كفرًا وفعلوا الضلال ودعوا إليه، قال سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا۟ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ﴾ [إبراهيم: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمْ صَٰعِقَةُ ٱلْعَذَابِ ٱلْهُونِ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [فصلت: ١٧].

الخامس: إخباره سبحانه أن الضلال والفحشاء والمنكر من الشيطان لا منه، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ وَمَن يَتَّبِعْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَإِنَّهُۥ يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [النور: ٢١].

السادس: إخباره سبحانه بقدرة العباد على المعاصي وفعلهم لها، وأن ذلك ليس منه ولا يريده، كقوله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ ﴿٨٩﴾ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِى ٱلنَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النمل: ٨٩ - ٩٠].

السابع: إخباره سبحانه أن الشيطان وأهل الشر من الإنس والجن هم من يزين الضلال والمعاصي للعباد ويضلهم، كقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا۟ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٧]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ رَبَّنَآ أَرِنَا ٱلَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ ٱلْأَسْفَلِينَ﴾ [فصلت: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾ [النمل: ٢٤](١).

ثانيًا: دليل العقل: أنه يلزم على القول بأن الله يهدي ويضل لوازم باطلة، منها:

- أنه يلزم أن يستوي المطيع والعاصي، والطاعة والمعصية، إذ كلها من الله وبتقديره وشاءه وأحبه.
- أنه يلزم إبطال الرسالة، إذ المهدي لا يقدر على الخروج من الهدى إذ خلقه الله فيه، والكافر كذلك لا يقدر على الخروج من الكفر، فيكون إرسال الرسل حينئذ عبثًا وظلمًا، إذ فيه إقامة الحجة عليهم مع كونهم غير قادرين على الهدى.
- أنه يلزم أن يكون إبليس وليًّا لله؛ إذ جميع الفواحش التي يدعو إليها شاءها الله وخلقها(٢).

---

(١) الأدلة من الثاني إلى السابع استدل بها يحيى بن الحسين في كتابه الرد على المجبرة (ضمن رسائل العدل والتوحيد) (٢/ ٣٩-٥٣)، وهي أبرز ما استدل به.

(٢) انظر: الرد على المجبرة (ضمن رسائل العدل والتوحيد) (٢/ ٥٤-٦١).

والجواب عما استدلوا به من القرآن:

أما الدليل الأول؛ فلا ريب أن الله سبحانه أضاف الضلال إلى العبد، وأنه هو الفاعل له، لكن هذا لا ينفي أن يكون الله سبحانه خالقه، فهو من الله خلقًا ومن العبد فعلًا واكتسابًا وتسببًا.

وأما الدليل الثاني؛ فهو مبني على التسوية بين المشيئة والمحبة، وهذا باطل كما تقدم(١)، فالضلال لم يأمر به الله سبحانه ولم يحبه، لكنه شاءه وخلقه، فهو مخلوق لله سبحانه مراد إرادة كونية غير مراد الإرادة الشرعية.

وأما الدليل الثالث؛ فلا حجة لهم فيه؛ إذ أن انتفاء ابتداء الله سبحانه للعبد بالضلال لا يعني أن لا يضله، بل إنما يدل على أن الإضلال من الله سبحانه لا يكون إلا بعد فعل العبد لموجب الإضلال.

وما ذكروه من قول الله سبحانه: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ﴾[التوبة: ١١٥] يدل على هذا، فإنه تضمن إثبات إضلال الله سبحانه للعبد؛ فإن «حتى» للغاية، فإذا وجدت الغاية حصل الإضلال.

وأما ما ذكروه من كون الإضلال لا على معنى الخلق؛ فدعوى باطلة، ثم هو استدلال بموضع النزاع.

وأما الدليل الرابع؛ فالضلال والدعوة إليه فعل العبد واكتسابه لا شك في ذلك، لكن هذا لا ينفي أن يكون مخلوقًا لله سبحانه كما تقدم.

وأما الدليل الخامس؛ فصحيح الدلالة على أن الضلال والفحشاء والمنكر من الشيطان دعوةً ومحبةً لا منه سبحانه، فالله سبحانه لا يحب الضلال ولا يدعو إليه، لكن هذا لا

---

(١) انظر ما تقدم ص (٤٤٨) وما بعدها.

يعارض أنه من الله خلقًا وتقديرًا لما اقتضته حكمته سبحانه.

وأما الدليل السادس؛ فهو يدل على أن العبد فاعل للضلال كاسب له، وهذا صحيح، لكن لا يدل على أنه غير مخلوق له سبحانه، فجميع أفعال العباد خلق لله سبحانه وفعل للعباد واكتساب.

وأما الدليل السابع؛ فيدل على ما ذكروه، لكن لا يدل على أن الله سبحانه لا يهدي ولا يضل، فتزيين الضلال والدعوة إليه وفعله واكتسابه شيء، وخلقه شيء آخر.

وأما الدليل العقلي، فهو إلزامات تدور على لزوم الجبر من إثبات هداية الله وإضلاله، وهذا إنما يلزم الجبرية النافين لقدرة العبد ومشيئته، وأما من يثبت للعبد قدرة ومشيئة يفعل بهما -وهما سببان من أسباب وجود الفعل-؛ فلا يتوجه عليه هذا الإلزام، فالله سبحانه يهدي فضلًا منه سبحانه، ثم العبد يتسبب في الهداية بعد ذلك إلى أنواع الطاعات، وهو سبحانه يضل عبده لاستحقاقه الإضلال، والعبد يضل بسبب تركه الهدى.

ثم إن إضلال الله سبحانه للعبد ليس ظلمًا بل هو عدل وحكمة -كما تقدم-[1].

وأما ما زعموه من أن الإضلال هو الخذلان وترك التسديد والإعانة ومنع الألطاف؛ فهو معنى صحيح، فمن أضله الله سبحانه فإنه قد خذله ومنع عنه الإعانة ولم يسدده، لكن الإضلال مشتمل -مع هذا- على معنى زائد، وهو خلقه سبحانه الضلال في القلب.

وأما دعواهم أن معنى إضلال الله سبحانه لعبده: تسميته ضالًّا أو دعوته بالضلال ونحو ذلك فباطل مخالف للشرع واللغة.

أما الشرع فتقدم، وأما اللغة فليس فيها أضله بمعنى وجده ضالًّا أو سماه ضالًّا ونحوه.

---

(١) انظر ما تقدم ص (٥٧٤).

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والقدرية ترد هذا كله إلى المتشابه، وتجعله من متشابه القرآن وتتأوله على غير تأويله، بل تتأوله بما يقطع ببطلانه وعدم إرادة المتكلم له، كقول بعضهم: المراد من ذلك تسمية الله العبد مهتديًا وضالًّا، فجعلوا هداه وإضلاله مجرد تسمية العبد بذلك، وهذا مما يعلم قطعًا أنه لا يصح حمل هذه الآيات عليه، وأنت إذا تأملتها وجدتها لا تحتمل ما ذكروه البتة، وليس في لغة أمة من الأمم -فضلًا عن أفصح اللغات وأكملها- هداه بمعنى سماه مهتديًا، وأضله سماه ضالًّا، وهل يصح أن يقال: علَّمه إذا سماه عالمًا وفهَّمه إذا سماه فهمًا ... وهذا من جناية القدرية على القرآن ومعناه»[1].

(١) انظر: شفاء العليل (١/ ٢٦٩-٢٧٠).

المبحث السابع

«لله على عبده المطيع نعمة دينية، خصَّه بها دون غيره، أعانه بها على الطاعة»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث السابع: «لله على عبده المطيع نعمة دينية، خصَّه بها دون غيره، أعانه بها على الطاعة».

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

قال الإمام ابن قتيبة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وعدل القول في القدر أن تعلم ... وأن لله لطيفة يبتدئ بها من أراد، ويتفضل بها على من أحب، ويوقعها في القلوب فيعود بها إلى طاعته، ويمنعها من حقت عليه كلمته»[١].

وقال الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «الإبانة»: «الله عَزَّ وَجَلَّ اختص المؤمنين من النعم والتوفيق والتسديد بما لم يعط الكافرين وفضل عليهم المؤمنين»[٢].

وقال الآجري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أحب من أراد من عباده، فشرح صدره للإيمان والإسلام، ومقت آخرين، فختم على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم، فلن يهتدوا إذا أبدًا»[٣].

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإنهم [أي: أهل السنة] متفقون على أن لله على عبده المطيع المؤمن نعمة دينية خصه بها دون الكافر، وأنه أعانه على الطاعة إعانة لم يعن بها الكافر»[٤].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولأجل هذا اتفق أهل السنة المثبتون للقدر على أن الله خص المؤمنين بنعمة دون الكافرين، بأن هداهم للإيمان»[٥].

---

(١) الاختلاف في اللفظ (٣٥-٣٦).

(٢) الإبانة (٥٣).

(٣) الشريعة (٢/ ٧٠٠-٧٠١).

(٤) منهاج السنة (٣/ ٤٣-٤٤).

(٥) المصدر السابق (٣/ ١١٨).

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والله سبحانه قد أنعم على المؤمنين بالإعانة والهداية؛ فإنه بيَّن لهم هداهم بإرسال الرسل وإنزال الكتب وأعانهم على اتباع ذلك علمًا وعملًا»(١).

---

(١) مجموع الفتاوى (١٤/ ٣٦).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

دل على هذه القاعدة الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

فمن أدلة الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ٧ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَنِعۡمَةٗۚ﴾ [الحجرات: ٧ – ٨].

وقوله تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيۡكَ أَنۡ أَسۡلَمُواْۖ قُل لَّا تَمُنُّواْ عَلَيَّ إِسۡلَٰمَكُمۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [الحجرات: ١٧].

وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنۡ أَحَدٍ أَبَدٗا وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَآءُۗ﴾ [النور: ٢١].

وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لِّيَقُولُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنۢ بَيۡنِنَآۗ أَلَيۡسَ ٱللَّهُ بِأَعۡلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الأنعام: ٥٣].

وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَٱجۡعَلۡنَا مُسۡلِمَيۡنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةٗ مُّسۡلِمَةٗ لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبۡ عَلَيۡنَآۖ﴾ [البقرة: ١٢٨].

وقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِۚ كَذَٰلِكَ يَجۡعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

وقوله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٖ مِّن رَّبِّهِۦۚ﴾ [الزمر: ٢٢].

وقوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱجۡعَلۡنِي مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِيۚ﴾ [إبراهيم: ٤٠].

﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ﴾ [المجادلة: ٢٢].

ومن أدلة السنة: حديث البراء بن عازب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: كان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ينقل

معنا التراب يوم الأحزاب، ولقد رأيته وارى الترابُ بياضَ بطنه يقول: (**لولا أنت ما اهتدينا، نحن ولا تصدقنا ولا صلينا، فأنزِلن سكينةً علينا، إن الأُلى** -وربما قال: **المَلَا**- **قد بَغوا علينا، إذا أرادوا فتنةً أَبَيْنا أَبَيْنا**) -يرفع بها صوته-[(١)].

وحديث أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: دعا رجلٌ من الأنصار من أهل قُباء النبيَّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ فانطلقنا معه، فلما طَعِم وغسل يديه -أو قال: يده- قال: (**الحمد لله الذي يُطعِم ولا يَطعَم، مَنَّ علينا فهدانا، وأطعمنا وسقانا، وكل بلاء حسن أبلانا، الحمد لله غير مودع ولا مكافي ولا مكفور ولا مستغنى عنه، الحمد لله الذي أطعم من الطعام، وسقى من الشراب، وكَسَا من العُريِّ، وهدى من الضلالة، وبصر من العماية، وفضَّل على كثير ممن خلق تفضيلًا، الحمد لله رب العالمين**)[(٢)].

وقول كعب بن مالك رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ كما في حديث الثلاثة الذين خُلِّفوا: «فوالله ما أنعم الله علي من نعمة قط بعد أن هداني للإسلام أعظم في نفسي من صدقي لرسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أن لا أكون كذبته، فأهلك كما هلك الذين كذبوا»[(٣)].

والآيات والأحاديث في هذا كثيرة، وبالجملة؛ فكل آية تدل على هداية التوفيق فهي دليل على هذه المسألة.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُٱللَّهُ -بعد أن ذكر أصول عدة في القدر منها هذه المسألة-:

---

(١) رواه البخاري: كتاب التمني، باب قول الرجل: لولا الله ما اهتدينا (٩/ ٨٤) ح (٧٢٣٦).

(٢) رواه النسائي في الكبرى (٩/ ١٢٠) ح (١٠٠٦٠)، وابن حبان: كتاب الأطعمة، باب آداب الأكل (١٢/ ٢٣) ح (٥٢١٩)، والحاكم (١/ ٥٤٦) وقال: صحيح على شرط مسلم، وحسنه الشيخ الألباني في التعليقات الحسان (٥١٩٦).

(٣) رواه البخاري: كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك (٦/ ٣) ح (٤٤١٨)، ومسلم: كتاب التوبة، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه (٤/ ٢١٢٠) ح (٢٧٦٩).

«ونصوص الكتاب والسنة وسلف الأمة -المبينة لهذه الأصول- كثيرة»[١].

وأما الإجماع؛ فحكاه شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما تقدم النقل عنه[٢].

وأما العقل؛ فلأنه إذا لم يكن لله سبحانه على المطيع نعمة اختصه بها وأعانه؛ للزم ترجيح أحد المثلين على الآخر بغير مرجح، وحدوث الحوادث بلا سبب حادث، إذ لو كان حال العبد قبل أن يفعل كحاله حين الفعل سواء لا مزية لأحد الحالين على الآخر؛ فما الذي رجح وجود الفعل منه على عدمه؟ فتخصيص هذه الحال بكونه فاعلًا فيها دون الأخرى ترجيحًا لأحد المتماثلين بدون مرجح، فلا بد إذن من مرجح يرجح الفعل، وهو إعانة الله سبحانه[٣].

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في رده على من ينكر هذه المسألة: «وكفى بالوحي، وصريح المعقول، وفطرة الله، والاعتبار الصحيح، وإجماع الأمة ردًّا لهذا القول وتكذيبًا له»[٤].

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٥١-٤٥٢)، وانظر: (٣/ ٢٦٤) منه.

(٢) انظر ما تقدم ص (٥٨٨).

(٣) انظر: منهاج السنة (٣/ ١١٧-١١٨).

(٤) مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٣٥).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

هذه القاعدة هي توضيح وتفصيل للقاعدة السابقة، وتختص ببيان كون الهداية حصلت بإعانة الله سبحانه للمطيع وإنعامه عليه، وببيان كون الضلال حصل لعدم الإنعام.

والنعمة نعمتان: **نعمة عامة**، يشترك فيها المؤمن وغيره، وهي نعمة الرزق والمسكن ونحوها من النعم الدنيوية.

ونعمة الفطرة السليمة المقتضية للحق، ونعمة الهداية العامة وهداية البيان[1].

وثمة نعمة خاصة، وهي نعمته سبحانه على المؤمنين بالعلوم النافعة والإرادات الصالحة، وهي نعمة دينية، ينال خيرها المؤمن في الدنيا والآخرة.

وفي هذه القاعدة مسألتان:

الأولى: معنى النعمة الدينية وحقيقتها وخصائصها.

الثانية: الفرق بينها وبين هداية التوفيق.

المسألة الأولى: **معنى النعمة الدينية وحقيقتها وخصائصها.**

النعمة الدينية هي فضلٌ يتفضل الله سبحانه به على من شاء من عباده يهتدي به إلى الأعمال الصالحة، حكمةً منه سبحانه وعلمًا، وهي من التوفيق الذي يوفق الله به عبده للقيام بالمأمور وترك المحظور.

وحقيقتها: أن الله سبحانه يخلق في قلوب العباد محبة الخير وإرادته وإيثاره على ضده، ويزيل الموانع التي تحول دون حصوله.

وذلك أنه ليس للعبد من نفسه قدرة على الهداية إلا أن يقدره الله سبحانه، هو قادر عليها القدرة المصححة التي هي مناط تكليفه بها، لكنه غير قادر عليها القدرة الموجبة، فلا

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٢٠٥).

يتمكن من فعلها إلا بمعونة من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فإن أعانه وفق للهدى ووجد منه، وإلا فإنه يبقى على الضلال.

خصائصها:

لهذه النعمة الدينية خصائص تميزها عن غيرها من النعم، ومنها:

أولًا: أنها خاصة بالمؤمن دون غيره، فلا يوفق لها من ليس من أهل الإيمان.

وهذه النعمة تكون بالتوفيق للقيام بالمأمور، وبالتوفيق لترك المحظور، وهذا شامل لأصل الإيمان وشعبه؛ فقد يجتمع في الرجل الواحد توفيق من جهة، وخذلان من جهة أخرى؛ فالفاسق المِلِّي منعم عليه بأصل الإيمان وبما قام به من أعمال صالحة، وغير منعم عليه فيما تركه من مأمور أو فعله من محظور، والطائع منعم عليه بما هو أكثر من ذلك.

وهذا التقرير على أصل أهل السنة أنه قد يجتمع في الرجل الواحد موجب الثواب وموجب العقاب(١)، إذ النعمة بالتوفيق للعمل هي التي أوجبت الثواب، وخلافها أوجب العقاب.

بل المؤمن الطائع نفسه يوفق لشيء من البر ويعان عليه، ولا يوفق لشيء آخر ولا يعان عليه، بل لا يمكن أن يوفق لكل خير إذ هذا ليس في مقدور العباد، كما قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(استقيموا ولن تحصوا)**(٢).

وقال ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإنكم لن تطيقوا الإحاطة في أعمال البر كلها، ولا بد

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٢٠٩).

(٢) رواه أحمد (٣٧/ ٦٠ و١١٠) ح (٢٢٣٧٨ و٢٢٤٣٦)، وابن ماجه: كتاب الطهارة وسننها، باب المحافظة على الوضوء (١/ ٢٥٢) ح (٢٧٧) من حديث ثوبان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب ح (١٩٧)، وانظر: وإرواء الغليل (٣/ ١٣٥).

للمخلوقين من ملال وتقصير في الأعمال»[١].

قال ابن رجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لن تقدروا على الاستقامة كلها»[٢].

ومما يدل على خصوصيتها بالمؤمن أنه لو كان هو والكافر في وجودها سواء لكانا جميعًا مؤمنين[٣]، ولو كانا في عدمها سواء لكانا جميعًا كافرين، إذ لا مزية حينئذ ترجح الطاعة على سواها عند المؤمن، وقد عُلم أنها وقعت منه؛ فيلزم حينئذ أنها ترجحت على مثيلتها بغير مرجح، وهذا ممتنع كما تقدم[٤]، ويتضح هذا أكثر بما يأتي:

ثانيًا: أن هذه النعمة الدينية هي التي أوجبت القيام بالأمر وترك النهي، إذ أن العبد ليس له من نفسه -كما تقدم- قدرةٌ موجبةٌ للقيام بذلك، بل لا يستطيعه إلا بإعانة وتسديد، وهذه الإعانة هي حقيقة هذه النعمة لله على العبد، فإذا كان حصولها شرطًا في الطاعة لزم أن لا تحصل إلا بوجودها، إذ حصول المشروط متوقف على حصول شرطه[٥]، فإذا وجدت الإعانة وجدت الطاعة، وإذا عدمت عدمت.

وهذا كما تقدم تقريره آنفًا؛ فإن النعمة لو عدمت في المؤمن لَلَزِم أن الطاعة ترجحت على المعصية بغير مرجح، وهذا ممتنع.

ثالثًا: أن هذه النعمة محض فضل الله سبحانه على العبد ولطفه به؛ فليس للعبد عند الله عهد أو حق بأن ينعم عليه بها، بل هو سبحانه يختص بها من شاء فضلًا وجودًا وتكرُّمًا منه ﷻ.

---

(١) الاستذكار (٢/ ٢١٤).

(٢) جامع العلوم والحكم (١٨١).

(٣) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٤٠٤)، ومنهاج السنة (٥/ ٣٠٦).

(٤) انظر ما تقدم ص (٥٩٢).

(٥) انظر: الموافقات للشاطبي (١/ ٤١٥- ٤١٦).

وهذا الاختصاص مبني على علمه سبحانه بمن يصلح لهذا الفضل ممن لا يصلح، وحكمته سبحانه التي تقتضي وضع الشيء في موضعه اللائق به.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «بل إعانته على الطاعة لمن أمره بها فضلٌ منه كسائر النعم، وهو يختص برحمته من يشاء»[(١)].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فأخبر سبحانه أنه جعل في قلوب عباده المؤمنين الأمرين: حبه وحسنه الداعي إلى حبه، وألقى في قلوبهم كراهة ضده من الكفر والفسوق والعصيان، وأن ذلك محض فضله ومنته عليهم حيث لم يكلهم إلى أنفسهم، بل تولى هو سبحانه هذا التحبيب والتزيين وتكريه ضده، فجاد عليهم به فضلًا منه ونعمةً، والله عليم بمواقع فضله ومن يصلح له ومن لا يصلح، حكيم بجعله في مواضعه»[(٢)(٣)].

المسألة الثانية: **الفرق بينها وبين هداية التوفيق.**

إذا تبين معنى النعمة الدينية على المؤمن؛ فما الفرق بينها وبين هداية التوفيق؟

والجواب أن هذه النعمة هي من هداية التوفيق، وهي سبب لهداية التوفيق.

فالله سبحانه إذا أراد هداية عبد فإنه يعينه؛ فيحبِّب إليه الهدى والإيمان، ويكرِّه إليه

---

(١) منهاج السنة (٥/ ٣١٢)

(٢) شفاء العليل (١/ ٢١٢).

(٣) وهنا تذكر مسألة لها نوع تعلق بهذه القاعدة، وهي هل لله سبحانه على الكافر نعمة دنيوية، أم ليس له على اعتبار أن هذه النعم في حقه نقم؛ لأنه سيحاسب عليها وستكون سببًا في عذابه؟ والصواب أنها نعم في حقه كما دل عليه النصوص، ولأنها لو لم تكن نعمًا لما وجب عليهم شكر الله وهذا باطل ضرورةً. انظر هذه المسألة في: جامع الرسائل (٢/ ٣٤٣ وما بعدها).

وكونها نعمةً في حقه لا ينافي كونها نقمة، فهي نعمة باعتبار أصلها وحصول الالتذاذ العاجل بها، وهي نقمة باعتبار عاقبتها ومآلها، والله أعلم.

خلافه من الضلال والكفر، وهذه هي النعمة الدينية، ثم يجعل سبحانه هذا منه سببًا يخلق به في قلبه القدرة والإرادة والهدى، ويزال عنه موانع الهداية، ويقام له موانع الضلال، فيهتدي العبد إلى الحق والصواب.

فبنعمة الله سبحانه أحب الحق وأراده وكره خلافه، وبنعمته سبحانه هدي إلى الحق هداية التوفيق.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإلهامهم الإيمان وهدايتهم إليه، وتخصيصهم بمزيد نعمة حصل لهم بها الإيمان دون الكافرين؛ هو من نعمته»[(١)].

وإذا كانت هذه النعمة الدينية هي سبب الهداية للمؤمن؛ فعدمها هو سبب ضلال الكافر، إذ لو أنعم الله عليه بهذه النعمة لاهتدى.

ومنعه سبحانه الكافر هذه النعمة ليس ظلمًا للكافر، لأنه لم يمنعه ما هو حق له، بل منعه فضله، ﴿وَٱللَّهُ يَخۡتَصُّ بِرَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ﴾[البقرة: ١٠٥].

وهذا السؤال يتكرر في كل مسألة تتعلق بالهدى والضلال، وقد سبق الكلام عليه فيما مضى[(٢)].

والحاصل أن الله سبحانه اختص العبد المطيع دون غيره بنعمة أعانه بها على الطاعة والهداية إعانة لم يعن بها غيره، وهذه الإعانة هي محض فضله سبحانه لا استحقاق للعبد فيها، راجعة إلى علمه وحكمته، والله أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٤/ ٢٦٠-٢٦١).

(٢) انظر ما تقدم ص (٥٧٤).

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

يخالف أهلَ السنة في هذه القاعدة **القدريةُ المعتزلة**، فإنهم ذهبوا -بناءً على أصلهم في الهدى والضلال- إلى أن المؤمن والكافر سواء في إنعام الله سبحانه عليهما النعمة الدينية، وهي ما بينه من أدلة الشرع والعقل وما خلقه من القدرة والألطاف، والمؤمن اهتدى بنفسه بغير نعمة أخرى خاصة من الله، والكافر ضل بنفسه من غير خذلان يخصه من الله سبحانه[1].

قال يحيى بن الحسين: «أما معنى تحبيب الله ﷻ إلى العباد الإيمان وتكريهه للكفر والفسوق والعصيان؛ فهو بما جعل وحكم لمن آمن واتقى من الجنان والنعيم والجزاء والإحسان، وبما كان يريهم ويشرعه لديهم من نصر المؤمنين والإظهار لحجتهم والإعزاز لدينهم، والتكريه منه لما ذكر، فهو بما أوجب على فاعل ذلك من العقوبات في الآخرة بالنيران، وفي الدنيا بالقتل والسبي والذل والخذلان، فلما جعل ما جعل من الثواب للمؤمنين، وما أعد وحكم بما حكم به من العقاب على الكافرين؛ رغب الراغبون في الثواب وأوجبوا له الإيمان وآمنوا، وهاب واتقى وخاف العقاب الخائفون، فاتقوا الله وكرهوا الكفر والفسوق والعصيان لخوف العقاب فاهتدوا، وزهد أهل الكفر في كفرهم لما يرون من ذلهم وصغارهم وظهور الحق والمحقين واعتلائهم، فتركوا الفسق ودخلوا في الحق، فهذا إن شاء الله معنى ما ذَكر من ذلك العليُّ الأعلى»[2].

وقال القاضي عبد الجبار في تفسيرها: «لأن ذلك يدل على أن الإيمان من نعمة الله تعالى، من حيث ألطف لنا وسهل سبيلنا إلى فعله»[3].

---

(١) انظر: جامع الرسائل (٢/ ٣٤٣).

(٢) كتاب الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية (ضمن رسائل العدل والتوحيد) (٢/ ٢٧٤).

(٣) تنزيه القرآن عن المطاعن (٣٩٦).

وقال أيضًا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾ [هود: ٨٨]: «التوفيق من فعل الله في الحقيقة، وهو ما يفعله مما يدعو العبد إلى العبادة، كخلق الولد والغنى وما شاكله»[١].

وقال الزمخشري في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾ [الحجرات: ٧]: «ومعنى تحبيب الله وتكريهه: اللطف والإمداد بالتوفيق، وسبيله الكناية كما سبق، وكل ذي لب وراجع إلى بصيرة وذهن لا يغبى عليه أن الرجل لا يمدح بغير فعله، وحمل الآية على ظاهرها يؤدّي إلى أن يثني عليهم بفعل الله»[٢].

فيتضح من هذه النقول أن المعتزلة يرون أن الله سبحانه أقدر المؤمن والعاصي على الفعل والترك على السوية، ولم يجعل للمؤمن مزية في ذلك على العاصي، وتأولوا ما ورد من تحبيب الإيمان وتزيينه بالدعوة إليه، أو الإقدار عليه، أو بالثواب عليه.

وقولهم هنا مبني على ما ذهبوا إليه من أن الله سبحانه لا يهدي ولا يضل، وشبههم هناك هي شبههم هنا، والله أعلم.

ومما يبين بطلان إنكار المعتزلة للنعمة الخاصة بالطائع ما تقدم من أنه يلزم من ذلك الترجيح بغير مرجح، لأنه لو كان حال العبد قبل الفعل كحاله حين الفعل سواء؛ فلا مرجح إذن رجح وجود الفعل منه على عدمه.

فلا بد إذن من مرجح يرجح الفعل على ضده، وهو إعانة الله سبحانه[٣].

ويقال لهم أيضًا: قد أثبت الله سبحانه في آيات كثيرة أنه لولا نعمته ورحمته وفضله لما

---

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن (١٨٤).

(٢) الكشاف (٥/ ٥٦٨-٥٦٩).

(٣) انظر ما تقدم ص (٥٩٢).

وقعت الطاعة من العبد، كقوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنتُ مِنَ ٱلْمُحْضَرِينَ ﴾ [الصافات: ٥٧]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَآءُ﴾ [النور: ٢١]، فإما أن يقولوا بمقتضى هذه الآيات، وأن الله سبحانه ابتدأ المؤمنين بنعمة خصهم بها عن الكافرين، فيخرجوا من قولهم ويوافقوا أهل السنة، وإما أن يقولوا بشمول هذه النعمة للكفار، وهذا باطل إذ يلزم عليه أن يكونوا مؤمنين طائعين، وهذا غير واقع[١].

وإثبات المعتزلة للألطاف ليس فيه موافقة لأهل السنة في هذه المسألة، ويتضح ذلك ببيان الفرق بينهما.

إذ اللطف عند المعتزلة هو: «كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إلى اختيار أو إلى ترك القبيح»[٢]، فهو: «زيادة في تمكين المكلف أو إزاحة علته»[٣].

فاللطف عندهم راجع إلى الإقدار والتمكين فحسب، بل عندهم أنه يجب على الله سبحانه أن يلطف لكل من كلفه، ولا مزية في هذا لأحد على أحد، وبعد هذا اللطف؛ من المكلفين من يؤمن، ومنهم من يكفر، وأما النعمة الدينية فهي أمر زائد عن ذلك، فهي خلق اختيار الطاعة في قلب العبد ومحبتها وإيثارها على ضدها، وهي التي دل عليها قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات: ٧].

واللطف الخاص بالمؤمنين عندهم من قبيل الثواب على الطاعة لا أنه الحامل عليها، إذ هو بعد الطاعة، وهو التسديد والتثبيت ونحو ذلك من المعاني، ويتضح هذا في قول القاضي

(١) انظر: الإبانة للأشعري (٥٢-٥٣).

(٢) شرح الأصول الخمسة (٥١٩).

(٣) المصدر السابق (٥٢٠).

عبد الجبار: «فنقول: إنه تعالى هدى الخلق بالأدلة والبيان، ويهدي من آمن بالثواب خاصة، ويهديهم أيضًا بالألطاف، ونقول: إنه يضل من استحق العقاب بالمعاقبة، وبأن يعدلهم عن طريق الجنة، وبأن لا يفعل بهم من الألطاف ما ينفعهم»[(١)].

وأما النعمة الدينية فهي الحامل على الطاعة، وليست هي ثوابها، ولكن قد تكون الطاعة الأولى سببًا في نعمة تحمل على طاعة أخرى، وهكذا.

ومما يبطل قولهم كذلك: ما تقدم من أدلة على ثبوت نعمة دينية خاصة بالمؤمن، والله أعلم.

---

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن (٢٠).

المبحث الثامن

«لا حجة للعبد في القدر على معاصيه»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث الثامن: «لا حجة للعبد في القدر على معاصيه».

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

قال الربيع بن أنس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لا حجة لأحد عصَى الله، ولكن لله الحجة البالغة على عباده»(١).

ومثله عن الضحاك رَحِمَهُ ٱللَّهُ(٢).

وقال الآجري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وليس لأحد على الله ﷻ حجة، بل لله الحجة على خلقه»(٣).

وقال ابن بطة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فمن هداه بطَول منه اهتدى، ومن خذله ضل بلا حجة له ولا عذر»(٤).

وقال الصابوني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويشهدون [أي: أهل السنة والجماعة] أن الله تعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء، لا حجة لمن أضله الله عليه، ولا عذر له لديه»(٥).

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن القدر ليس حجة لأحد لا على الله ولا على خلقه»(٦).

---

(١) رواه ابن جرير (٩/ ٦٥٣).

(٢) انظر: تفسير ابن كثير (٦/ ٢٠٥).

(٣) الشريعة (٢/ ٦٩٩).

(٤) الإبانة (١/ ٢٣٦).

(٥) عقيدة السلف أصحاب الحديث (٨٦).

(٦) مجموع الفتاوى (٨/ ١١٤).

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لا عذر لأحد بالقدر، بل القدر يؤمن به وليس لأحد أن يحتج على الله بالقدر، بل لله الحجة البالغة، ومن احتج بالقدر على ركوب المعاصي فحجته داحضة ومن اعتذر به فعذره غير مقبول»[1].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والقدر يحتج به في المصائب دون المعائب»[2].

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٥٤٣)، وانظر: اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٣٨٩)، ومنهاج السنة (٣/ ٢٦).

(٢) شفاء العليل (١/ ٩٤).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

دل على هذه القاعدة الكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة.

أما الكتاب، فمنه قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأْسَنَاۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٨ - ١٤٩].

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍۚ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۚ فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النحل: ٣٥].

وقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُمۗ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الزخرف: ٢٠].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطْعَمَهُۥٓ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: ٤٧].

وأما السنة؛ فمنها حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **(احتج آدم وموسى، فقال له موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة؟ قال له آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده، أتلومني على أمر قدر الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟! فحج آدم موسى، فحج آدم موسى ثلاثًا)**[1].

وحديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **(احرص على ما ينفعك**

(١) رواه البخاري: كتاب الأيمان والنذور، باب تحاج آدم وموسى عند الله (٨/ ١٢٦) ح (٦٦١٤)، ومسلم: كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ (٤/ ٢٠٤٢) ح (٢٦٥٢).

واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كان كذا وكذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل؛ فإن لو تفتح عمل الشيطان)[١].

وأما الإجماع؛ فممن حكاه:

- ابن عبد البر، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد أجمع العلماء على أنه غير جائز لأحد أن يجعله [أي القدر] حجة إذا أتى ما نهاه الله عنه، وحرمه عليه»[٢].
- شيخ الإسلام، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وليس لأحد أن يحتج بالقدر على الذنب باتفاق المسلمين وسائر أهل الملل وسائر العقلاء»[٣].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وسلف الأمة وأئمتها متفقون أيضًا على أن العباد مأمورون بما أمرهم الله به منهيون عما نهاهم الله عنه ... ومتفقون أنه لا حجة لأحد على الله في واجب تركه ولا محرم فعله بل لله الحجة البالغة على عباده»[٤].

وأما العقل؛ فإنه لو كان القدر عذرًا للخلق في فعل المحظور وترك المأمور؛ للزم أن لا يُلام أحدٌ على إساءة، ولا يذم ولا يعاقب لا في الدنيا ولا في الآخرة، وللزم أن يمكن الناس من فعل ما يشتهون مطلقًا، وهذا معلوم الفساد ببدائه العقول، ولا يتصور أن تقوم عليه مصلحة أحد لا في الدنيا ولا في الآخرة، بل هو موجب الفساد العام[٥].

والأمة مجمعة على جواز لوم من أتى ما يلام عليه من المعاصي وذمه على ذلك، كما أنهم

---

(١) رواه مسلم: كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله (٤/ ٢٠٥٢) ح (٢٦٦٤).

(٢) الاستذكار (٢٦/ ٨٨).

(٣) مجموع الفتاوى (٨/ ١٧٩).

(٤) المصدر السابق (٨/ ٤٥٢)، وانظر: (٨/ ٤٦٦) منه.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٤٥٤).

مجمعون على حمد من أتى من الأمور المحمودة ما يحمد عليه[(١)].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: -مدَلِّلًا بالإجماع والعقل على بطلان الاحتجاج بالقدر-: «والاحتجاج بالقدر حجة باطلة داحضة باتفاق كل ذي عقل ودين من جميع العالمين»[(٢)].

ومثله قول مرعي الكرمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والاحتجاج بالقدر على فعل الذنوب والمعاصي باطلٌ باتفاق أهل الملل وذوي العقول، وهو مما يعلم بطلانه بضرورة العقل»[(٣)].

وأما الفطرة؛ فلأن الناس مفطورون على جلب ما ينفعهم ودفع ما يضرهم، ولا بد لهم من التآمر على تحصيل منافعهم ودفع مضارهم، ولا يتأتى هذا إذا مُكِّن كل واحد من أن يفعل ما يشاء من المفاسد ويحتج بالقدر، لأن قبول هذه الحجة من المفسد يوجب الفساد الذي لا صلاح معه، وهذا مردود في فطر جميع الناس[(٤)].

---

(١) انظر: الاستذكار (٢٦/ ٨٨).

(٢) منهاج السنة (٣/ ٥٥).

(٣) رفع الشبهة والغرر (٣٢).

(٤) انظر: منهاج السنة (٣/ ٨٣-٨٤)، رفع الشبهة والغرر (٣٦).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

تضمنت هذه القاعدة أصلًا عظيمًا من أصول الإيمان، وهو أنه لا حجة لأحد على الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، بل لله سبحانه الحجة البالغة على عباده، كما قال تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩].

والاحتجاج في اللغة: مصدر احتج يحتج، وهو استفعال من الحجّ، والحجُّ في الأصل القصد، وله معان منها الحجة: الدليل والبرهان، وما دُوفع به الخصم، أو الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، سميت بذلك لأنها تحج، أي تقصد إذ القصد لها وإليها[(١)].

والمراد بالاحتجاج بالقدر: جعله حجة لفعل أو ترك.

والاحتجاج هنا ليس مقصورًا على الخصم الخارجي، بل حتى على النفس، فإن النفس اللوامة، تلوم صاحبها على فعل المعصية، فهي مخاصمة له في ذلك.

والاحتجاج بالقدر إما أن يكون على معصية، أو على طاعة، أو على مصيبة، والاحتجاج به على المعاصي هو محل البحث هنا.

ودخول المعاصي في جملة ما قدَّره الله ﷻ على العباد أمر مجمع عليه عند مثبتة القدر، وقد دل على ذلك جملة كبيرة من الأدلة الشرعية والعقلية، ودل على ذلك أيضًا جملة صالحة من كلام أئمة السلف رضوان الله عليهم، من ذلك:

قال عبد الرحمن بن مهدي: «المعاصي بقدر»[(٢)].

وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الخير والشر بقدر، والطاعة والمعصية بقدر، وأفاعيل العباد كلها بقدر»[(١)].

(١) انظر: تهذيب اللغة (٣/ ٣٩٠)، ولسان العرب (٣/ ٥١).

(٢) السنة للخلال (٣/ ٥٤٤).

والاحتجاج بالقدر على المعاصي يتناول معنيين:

الأول: الاحتجاج به عليها بما يضاد الشرع.

الثاني: الاحتجاج به عليها بما لا ينافي الشرع.

أما الاحتجاج به عليها بما يضاد الشرع، فهو المتبادر من المعنى، سواء عند أهل السنة أو عند خصومهم.

وصورة هذا الاحتجاج هي أن يرتكب العبد المخالفة، ثم يعتذر ويحتج على من ينكر ذلك عليه بسبق المقادير، وأنه لا حيلة في دفع القدر، قصدًا منه لرفع اللوم والعقوبة عن نفسه.

وهذا النوع من الاحتجاج **محرم لا يجوز**، وهو باطل بالشرع والعقل من وجوه كثيرة:

أما الشرع، فقد ردَّ اللهُ سبحانه هذه الشبهة على أصحابها، من ذلك سبحانه:

﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأْسَنَاۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٨ - ١٤٩].

وهذه الآية أصل عظيم في الاستدلال على بطلان الاحتجاج بالقدر على المعاصي، وهي فيصل بين أهل السنة والقدرية.

قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «بيننا وبين أهل القدر: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ حتى بلغ: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾، والعجز والكيس من القدر»[(١)].

وقال علي بن زيد رَحِمَهُ اللَّهُ: «انقطعت حجة القدرية عند هذه الآية: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُۖ

---

(١) رواه عبد الرزاق (١١/ ١١٤) رقم (٢٠٠٧٣)، والحاكم (٢/ ٣١٧) وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه».

فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾[(١)].

أخبر سبحانه في هذه الآية أولًا أنها حجة المشركين، وكفى بها قبحًا ودحضًا أنها حجة المشركين، ثم ساق هذه الشبهة، ومفادها: «أن الله مطلع على ما هم فيه من الشرك والتحريم لما حرموه، وهو قادر على تغييره بأن يلهمنا الإيمان، أو يحول بيننا وبين الكفر، فلم يغيره، فدل على أنه بمشيئته وإرادته ورضاه منا ذلك»[(٢)].

فما نرتكبه من الشرك والتحريم وغيرهما تعلقت به مشيئة الله تعالى، وكل ما تعلقت به مشيئته سبحانه وإرادته فهو مشروع ومرضي عنده ﷻ؛ فينتج أن ما نرتكبه من الشرك والتحريم مشروع ومرضي عند الله تعالى[(٣)].

ثم شرع في ردها بأن هذه الحجة هي عين حجة الأقوام السابقة من الكفار التي ضلوا بسببها، وهي لم تنفعهم لأنهم عوقبوا، إذ لو نفعتهم لما عوقبوا.

ثم أخبر سبحانه أنه ليس لهم علم بنَوا مقالتهم عليه، بل كانت ثمرة اتباع الظن والخرص والكذب على الله، النابع عن اتباع الهوى.

ثم أعقب سبحانه ذلك بالحجة الدامغة عليهم، التي لا مناص لهم عنها، وهي أن هداية من هَدى، وإضلال من أضل إنما هو عن حكمة بالغة، إليها ترجع مشيئته في ذلك[(٤)].

وتسويتهم بين رضا الله سبحانه ومشيئته باطل، إذ قد يشاء الله سبحانه ما لا يحبه ويرضاه، كما شاء خلق الكفر والفسوق وهو لا يرضاهما ولا يحبهما، وقد يرضى ويحب ما لا

---

(١) انظر: الدر المنثور (٦/ ٢٥٠).

(٢) تفسير ابن كثير (٦/ ٢٠٤).

(٣) انظر: روح المعاني (٨/ ٥٠).

(٤) انظر: تفسير ابن كثير (٦/ ٢٠٤-٢٠٥).

يشاء وجوده كإيمان أبي جهل وسجود إبليس، كما قد تقدم في الكلام على الإرادة[1].

وهذه الآية حجة على كل من المعتزلة والجبرية، فصدرها دافع بصدور الجبرية؛ بإثبات أن للعبد اختيارًا وقدرة على وجه يقطع حجته وعذره في المخالفة والعصيان، وعجزها معجز للقدرية؛ بإثبات نفوذ مشيئة الله تعالى في العبد، وأن جميع أفعاله على وفق المشيئة الالهية[2].

ومثله قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍۚ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۚ فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النحل: ٣٥].

فقد جعلهم الله سبحانه متبعين في هذه الشبهة الفاسدة لمن سبقهم من المشركين.

وقوله سبحانه: ﴿فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ يتضمن معنى التهديد والوعيد لهم، قال السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أي: البين الظاهر الذي يصل إلى القلوب، ولا يبقى لأحد على الله حجة، فإذا بلَّغتهم الرسل أمر ربهم ونهيه واحتجوا عليهم بالقدر؛ فليس للرسل من الأمر شيء، وإنما حسابهم على الله عَزَّوَجَلَّ»[3].

وأما العقل، فمن وجوه كثيرة، منها:

أولها: أن العباد مأمورون منهيون، وقد علم بالضرورة أن الأمر والنهي إنما يتوجه لمن هو قادر على الضدين، ولولا هذا الإقدار لما خوطب بالتكليف، وإذا ثبت ذلك؛ فلا حجة في القدر على المعصية، لأنها والطاعة سواء في قدرة العبد، بل فالاحتجاج به بعد هذا ظلم محض، وعناد صرف[4].

(١) انظر ما تقدم ص(٤٤٩) وما بعدها.

(٢) انظر: روح المعاني (٨/ ٥٢).

(٣) تفسير السعدي (٢/ ٨٨١).

(٤) انظر: المصدر السابق (١/ ٥٢١).

ثانيها: أن العبد قبل ركوب المعصية لا يعلم ما الذي سبق به القدر، فاحتمال سبق القدر بالمعصية حينئذ ليس أولى باحتمال سبْقه بالطاعة، والعكس بالعكس.

ثالثها: أنه يستلزم لوازم باطلة، منها:

١) أنه يستلزم طي بساط الشرع وإسقاط الأمر والنهي، إذ القدر حجة، وترك امتثال الأمر والنهي سبق به القدر، فيكون تركهما لا لوم فيه، وهذا من أبطل الباطل(١).

٢) أنه يستلزم إبطال الثواب والعقاب والجنة والنار، إذ لا لوم على فعل المعصية لسبق القدر بها، والطاعة قرينتها في ذلك، فعلى ماذا يكون الثواب والعقاب؟

٣) أنه يستلزم إبطال الرسالة وإفحام الأنبياء، وإسقاط حجة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على عباده، لأن الرسل إذا أمروا أقوامهم بشرائع الإيمان إقامةً لحجة الله ﷻ؛ حاججهم أقوامهم بهذه الحجة، فتصحيح هذه الحجة يستلزم إفحام الرسل بداهةً، بل يستلزم ما هو أعظم من ذلك وهو كون الرسالة عبثًا وسفهًا تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

٤) أنه يستلزم الفساد العام، إذ لو كان القدر حجة؛ لكان حجة للجميع، وليس لأحد دون أحد، وعليه يلزم تمكين كل أحد من فعل ما يريد ومعلوم ضرورةً أن في هذا فساد معايش العباد وأديانهم.

ومن هنا كان من يحتج بالقدر متناقضًا متبعًا لهواه، لأنه لو ظلمه أحد في مال أو عرض أو أي متاع حقير واحتج عليه بالقدر؛ لما قبل منه بل لشنع عليه وأبطل احتجاجه.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهؤلاء لا يحتجون بالقدر إلا إذا كانوا متبعين لأهوائهم بغير علم، ولا يطردون حجتهم، فإن القدر لو كان عذرا للخلق للزم أن لا يلام أحد ولا يذم ولا يعاقب لا في الدنيا ولا في الآخرة ولا يقتص من ظالم أصلًا، بل يُمكن الناس أن

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٤٥-٤٤٦).

يفعلوا ما يشتهون مطلقًا، ومعلوم أن هذا لا يتصور أن يقوم عليه مصلحة أحد لا في الدنيا ولا في الآخرة، بل هو موجب الفساد العام وصاحب هذا لا يكون إلا ظالمًا متناقضًا، فإذا آذاه غيره أو ظلمه طلب معاقبته وجزاه ولم يعذره بالقدر، وإذا كان هو الظالم احتج لنفسه بالقدر، فلا يحتج أحد بالقدر إلا لاتباع هواه بغير علم، ولا يكون إلا مبطلًا لا حق معه»(١).

ومن هذه اللوازم الباطلة يُعلم أن الاحتجاج بالقدر على المعاصي هو عين القول بأن العبد مجبور عليها، إلا أن الجبرية الخُلَّص يفضُلون هؤلاء بأنهم يجعلون العبد مجبورًا على كلا الأمرين: الطاعة والمعصية، وأما هؤلاء فيجعلون العبد مجبورًا على المعصية، وأما الطاعة فهو غير مجبور عليها، بل فعلها بقدرته وإرادته.

وفي هؤلاء يصدق قول من قال من أهل العلم: «أنت عند الطاعة قدري، وعند المعصية جبري، أي مذهب وافق هواك تمذهبت به؟!»(٢)، وإنما الواجب عكس القضية، فالمطلوب أن يشهد العبد سبق القدر ونفوذ المشيئة عند فعله الطاعة، وأن يشهد ذنوبه وتقصيره إذا وقع في معصية(٣).

ومن هنا يُعلم أن هؤلاء متبعون لأهوائهم، وأنهم لم يقصدوا إقامة الحجة في واقع الأمر، وهم في قرارة أنفسهم يعلمون أنه لا حجة لهم.

قال السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومنها [أي من وجوه بطلان الاحتجاج بالقدر على المعاصي]: أن احتجاجهم بالقضاء والقدر ليس مقصودًا، ويعلمون أنه ليس بحجة، وإنما المقصود منه دفع الحق، ويرون أن الحق بمنزلة الصائل، فهم يدفعونه بكل ما يخطر ببالهم من الكلام وإن

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٥٤-٤٥٥)، وانظر: (٢/ ٣٠١) منه.

(٢) نسبه شيخ الإسلام إلى أبي الفرج ابن الجوزي في بعض المواطن، انظر: مجموع الفتاوى (١٦/ ٢٤٨) و(١٨/ ٢٠٤ و٤٤٦) منه، ولم أقف عليه فيما تيسر لي الاطلاع عليه من كتبه.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٨/ ٢٠٤-٢٠٥)، و(٨/ ٢٤١) منه.

كانوا يعتقدونه خطأ»[١].

والمحتجون بالقدر على المعاصي عكسوا الأمر؛ إذ أن سبق المقادير في الحقيقة باعث على تجنب المعاصي والمنكرات وفعل القربات والطاعات، ولذلك لما سمع سراقة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**اعملوا فكل ميسر**)؛ قال: فلا أكون أبدًا أشدَّ اجتهادًا في العمل مني الآن[٢]، وقد تقدم الكلام على ذلك في ثمرات الإيمان بالقدر[٣].

وأما الاحتجاج به عليها بما لا ينافي الشرع، فصورته أن يقع العبد في المعصية، ثم يتوب منها توبة نصوحًا، ويعلم أنه مقصرٌ، وأنه مذنب باغ لا حجة له ولا عذر، ثم يحتج عليها بسبق القدر، وهذا إنما يكون عقب المعصية بعد التوبة منها، لا حال المعصية ولا قبلها.

وهذا النوع من الاحتجاج جائز ولا ينافي الشرع من وجهين:

الأول: أنه لا يؤدي إلى تعطيل الأمر والنهي، إذ تعظيم الشرع قائم في نفس هذا المحتج، وهو مقرٌّ بأن سبق القدر بالمصيبة ليس حجة له، وإلا لم ير نفسه مقصَّرًا باغيًا.

الثاني: أن حقيقة هذا الاحتجاج ترجع إلى الاحتجاج بالقدر على المصيبة، لأن المعاصي هي من جملة المصائب، بل هي أعظم المصائب وشرُّها، وإنما لم يصح الاحتجاج بالقدر عليها في الحالة الأولى لأن في ذلك تعطيلًا لشرع الله، وإسقاطًا للأمر والنهي، وطيًّا لبساط الشرع، واستقام الاستدلال هنا إذ لا تعطيل للشرع، وهذا هو الفرق الجوهري بين ما ينافي الشرع من ذلك وما لا ينافيه.

ولذلك كان قول المشركين: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾

---

(١) تفسير السعدي (١/ ٥٢١).

(٢) تقدم تخريجه ص(٣٧).

(٣) انظر ما تقدم ص(٣٥) وما بعدها.

[الأنعام: ١٤٨] صحيحًا في ذاته، ولم ينكره الله عليهم، وإنما أنكر الله عليهم جعله حجة وذريعة لكفرهم وشركهم، ومعارضتهم أمره ونهية سبحانه بقضائه وقدره(١).

وقد لخص ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما يجوز من الاحتجاج بالقدر على الذنوب وما لا يجوز بعبارة مختصرة بديعة، فقال: «ونكتة المسألة أن اللوم إذا ارتفع صح الاحتجاج بالقدر، وإذا كان اللوم واقعًا؛ فالاحتجاج بالقدر باطل»(٢).

والناس في هذا المقام حيال الشرع والقدر على ثلاثة أقسام(٣):

الأول: من يحتج بالقدر على المعاصي لنفسه ولا يراه حجة لغيره، يستند إليه في الذنوب والمعائب، ولا يطمئن إليه في المصائب، ولا يحتج به على الطاعة، فهو عند الطاعة قدري، وعند المعصية جبري كما سبق، وهذا ليس مذهبًا لطائفة من بني آدم وإنما هو حال شرار الجاهلين الظالمين الذين لا لحدود الأمر والنهي حفظوا، ولا لحقيقة القضاء والقدر شهدوا، وهذا القسم شر الأقسام.

الثاني: خلافه، وهم من يحتج بالقدر على الطاعة، ولا يحتج به على المعصية، فيقيم شرع الله ويجتهد في ذلك، وينسب ما يوفق إليه من ذلك الخير إلى القدر والمشيئة، ويمتنع عن المعاصي ويجتهد في ذلك، وينسب ما يقع فيه من ذلك الشر إلى نفسه وإلى الشيطان، وهذا القسم خير الأقسام.

الثالث: وهم قسم بين هذين القسمين، وهم الخائضون في القدر بالباطل، وهم صنفان:

- صنف ينكر القدر من أصله، ولا يجعله القدر حجة لا على طاعة ولا على معصية، ولا ينظر إليه في مصيبة، بل يرى أنه هو من يهدي نفسه ومن يضلها، ولا ثم إعانة

---

(١) انظر: تفسير البغوي (٣/ ٢٠١)، وشفاء العليل (١/ ٨٦-٨٧)، وروح المعاني (٨/ ٥٠).

(٢) شفاء العليل (١/ ٩٤).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٨/ ٢٠٤-٢٠٩)، و(٨/ ١٠٧ وما بعدها) و(٨/ ٤٤٤-٤٤٦).

من الله ولا توفيق ولا خذلان. هذا مع قيامهم بالشرع والأمر والنهي.

- وصنف يغلون في إثبات القدر ولا يرون لأنفسهم فعلًا ولا تركًا، بل يرون أنهم مجبورون على أفعالهم، ولا اختيار لهم فيها. ويحتجون بالقدر على ما يقع منهم من ذنوب أو عدوان على الخلق، وفي هؤلاء من انحلَّ عن الدين وأسقط الأمر والنهي بالكلية.

هذه هي مجمل أقسام الناس، وهاهنا كلمة عظيمة لشيخ الإسلام -طيَّب الله ثراه-، جمعت ما يجب على العبد حيال القدر والشرع، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «العبد عليه:

- أن يصبر، وينبغي له أن يرضى بما قدر من المصائب.
- ويستغفر من الذنوب والمعائب، ولا يحتج لها بالقدر.
- ويشكر ما قدر الله له من النعم والمواهب.

فيجمع بين الشكر، والصبر، والاستغفار، والإيمان بالقدر والشرع»[1].

وللاحتجاج بالقدر صورتان أخرتان، وهما:

- الاحتجاج به على المصائب.
- الاحتجاج بالقدر على الطاعات.

وفيما يأتي بيان لكل واحدة منهما على حدة:

أولًا: **الاحتجاج بالقدر على المصائب وحكمه.**

خلق الله سبحانه الخلق وقدَّر عليهم النعم والمصائب وهو الحكيم العليم، فهم صائرون إلى ما قدر لهم، وقد أمر سبحانه بالصبر على المصائب وعدم التشكي منها، وجعل أعظم سبل ذلك: النظر إلى سابق القدر، وأن لله سبحانه في تقديرها أعظم الحِكَم.

فشرع سبحانه لعباده حيال المصيبة أن يلاحظوا سبق المقادير، بل أمرهم أن يحتجوا

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ١٨٠).

بذلك عليها.

قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كان كذا وكذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل؛ فإن لو تفتح عمل الشيطان)**(١)، فأرشد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من أصابه مكروه إلى اللجوء إلى القدر، وعدم التحسر واللوم.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «فأمره إذا أصابته المصائب أن ينظر إلى القدر ولا يتحسر على الماضي، بل يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه»(٢).

وحديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: خدمت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأنا ابن ثمان سنين، وخدمته عشر سنين ، فما لامني لائم من أهله إلا قال: **(دعوه، فإنه لو قضي شيء كان)**(٣).

وحديث محاجة آدم وموسى وفيه قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -لما احتج آدم على موسى بالقدر-: **(فحج آدم موسى)**(٤)، إقرارًا لصحة الاحتجاج بالقدر على المصيبة.

---

(١) تقدم تخريجه ص (٦٠٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ٧٧).

فائدة: قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في شفاء العليل (١/ ٩٧): «هذا الحديث مما لا يستغني عنه العبد أبدًا، بل هو أشد شيء إليه ضرورة، وهو يتضمن إثبات القدر والكسب والاختيار، والقيام بالعبودية ظاهرًا وباطنًا في حالتي حصول المطلوب وعدمه».

(٣) رواه ابن أبي الدنيا في الرضا عن الله بقضائه (٤٥) ح (٤)، والخرائطي في مكارم الأخلاق (٤٣) ح (٧١)، من طريق أبي المليح، قال: حدثنا فرات بن سليمان، عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ به.

(٤) تقدم تخريجه ص (٦٠٥).

فالاحتجاج بالقدر على المصيبة مشروع لأمور:

الأول: أن هذا ما دلت عليه النصوص، كما تقدم.

الثاني: أنه لا ينافي ما شرعه الله سبحانه من امتثال للمأمور وترك للمحظور، بل يؤيده؛ لأن علم العبد بأن الله سبحانه قدر عليه المصيبة، ورده لها إلى القدر مأمورٌ به، وخلافه منهيٌّ عنه، فالرد إلى القدر عند المصيبة إعمالٌ للشرع، وإعمال الشرع بملاحظة القدر حال الكُمَّل من الخلق كما سيأتي، وهذا يظهر الترابط بين ما شرَعه الله وما قدَّره.

الثالث: أنه يدل على رضا صاحبه بالقدر، ولا يمكن تحقيق هذا الرضا إلا بالرجوع إلى القدر.

وفيه إلزام كذلك للخصم بالحجة، لأن عليه أن يرضى بالقدر؛ إذ أن هذه النازلة هي من جملة المقدور الذي يجب التسليم له، وهذا في الحقيقة مكمن الحجة.

الرابع: أنه يتضمن الإرشاد إلى شهود ربوبية الله سبحانه وقدرته ومشيئته ونفوذ تصرفه في خلقه وسبق قدره؛ فلا حركة لهم ولا سكنة، ولا حياة ولا موت، ولا أي شيء إلا بمشيئته سبحانه.

الخامس: أنه لو لم يكن الاحتجاج بالقدر على المصيبة صحيحًا للزم أحد محذورين:

- أن الرضا بالقدر غير واجب.
- أن يكون شيء من الحوادث خارجًا عن القدر، وكل منهما باطل.

ولا فرق في ذلك بين المصائب التي تكون بفعل من العباد، أو التي تكون بغير فعل منهم، إذ كلٌّ مقدر، وأسبابٌ ومسبَّبات.

وللاحتجاج بالقدر على المصيبة فوائد جليلة، منها طمأنينة القلب وسكونه وترك التحسر والندم، وترك لوم الخلق والتظلم منهم.

وسيأتي -بحول الله تعالى- الكلام على يتعلق بما يشرع للعبد في القدر عند المصائب

وما لا يشرع في مباحث الرضى بالقدر.

ثانيًا: **الاحتجاج بالقدر على الطاعات وحكمه.**

وكما أمر سبحانه بالصبر على المصائب؛ فقد أمر بشكر النعم، وحمده عليها، وجعل زيادتها مرهونةً بتحقيق ذلك، وجعل نقصها وزوالها بسبب ضده، فقال: ﴿ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ﴾ [إبراهيم: ٧].

ولشكر النعمة ثلاثة أركان(١):

- الاعتراف بها لله سبحانه في القلب، فيوقن بقلبه أن الله سبحانه هو الذي تفضل عليه بها، من غير استحقاق منه لها.

- الثناء بها على الله باللسان، ونسبتها إليه سبحانه وحده، لا إلى علمه هو ولا إلى قدرته ولا إلى غير ذلك من الأسباب.

- استخدامها فيما يرضي المنعم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

والطاعات من جملة نعم الله سبحانه على العبد بل هي أجل النعم، وكلما عظمت الطاعة كانت النعمة بها أعظم، والمعاصي على الضد من ذلك؛ كلما عظمت كانت المصيبة بها أعظم، ولذلك كان التوحيد أعظم الحسنات، والشرك أعظم المصائب.

لذلك كان الشكر على الطاعة أوجب من الشكر على غيرها من النعم.

فيجب على العبد أن يعتقد بقلبه أن الله سبحانه هو الذي امتن عليه بالطاعة، ووفقه إليها، ولولا ذلك لما كانت.

ويجب عليه كذلك أن ينسبها إلى من تفضل بها لا إلى حرصه هو وجهده وأحقيته.

وهذان الأمران لا يتحققان إلا بملاحظة كون هذه النعمة مقدرة من الله.

---

(١) انظر: عدة الصابرين (٢٩٠)، والوابل الصيب (٥-٦)، ومجموع فتاوى ابن عثيمين (١٠/ ٨٦٨).

فإذا تصدق العبد مثلًا، لحظ إلى القدر، وأيقن أن الله ﷻ هو الذي تفضل ووفق لهذه الطاعة، فانطلق لسانه بالثناء عليه؛ انسلخ من شهود قدرته وعمله، فلم يُدْل بها عليه سبحانه، ولم يتكبر ويعجب بها.

فمن هنا يتبين أن الاحتجاج بالقدر على الطاعة خصوصًا وعلى النعم عمومًا أمر مشروع محبوب لله سبحانه، وهو مقتضى شكر النعم.

فخلاصة القول أن سبق المقادير لا حجة فيه على ركوب الآثام والخطايا، والله أعلم.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

منْع الاحتجاج بالقدر على الذنوب مما اتفق عليه أهل الإسلام -كما تقدم نقل إجماعهم- ولم يخالف في ذلك إلا شُذَّاذٌ من الخلق، وهو ليس مذهبًا لطائفة من بني آدم، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك عند الكلام على موقف الناس حيال الشرع والقدر.

وجملة المخالفين في الشرع والقدر من وجهة أخرى ثلاثة أصناف(١):

الأول: **القدرية المجوسية**: وهم الذين يجعلون لله شركاء في خلقه؛ فيقولون: إن الذنوب الواقعة ليست واقعة بمشيئة الله تعالى، وقال أسلافهم: ولا يعلمها أيضًا، ويقولون: إن جميع أفعال الحيوان واقعة بغير قدرة الرب سبحانه ولا صنعه، فيجحدون مشيئته النافذة وقدرته الشاملة؛ ويزعمون أن هذا هو العدل، وهذا يقع كثيرًا إما اعتقادًا وإما حالًا في كثير من المتفقهة والمتكلمة، وقد يبتلى به -حالًا لا اعتقادًا- بعضُ من يغلب عليه تعظيم الأمر والنهي من غير ملاحظة للقضاء والقدر.

الثاني: **القدرية المشركية**: وهم الذين اعترفوا بالقضاء والقدر، وزعموا أن ذلك يوافق الأمر والنهي، وقالوا: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وقالوا: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ﴾ [النحل: ٣٥]، وقالوا: ﴿وَقَالُواْ لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُم﴾ [الزخرف: ٢٠]. فهؤلاء يؤول أمرهم إلى تعطيل الشرائع والأمر والنهي مع الاعتراف بالربوبية العامة لكل مخلوق، وأنه ما من دابة إلا ربي آخذ بناصيتها، وهو الذي يُبتلى به كثيرًا - إما اعتقادًا وإما حالًا - طوائف من الصوفية والفقراء حتى يخرج من يخرج منهم إلى الإباحة للمحرمات وإسقاط الواجبات ورفع العقوبات وإن كان ذلك لا يستتب لهم وإنما يفعلونه عند موافقة

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٢٥٦-٢٦٠).

أهوائهم كفعل المشركين من العرب.

الثالث: **القدرية الإبليسية**: وهم الذين صدقوا بشرع الله وقدره، ولكنهم جعلوا هذا تناقضًا، وهؤلاء كثير في أهل الأقوال والأفعال من سفهاء الشعراء ونحوهم من الزنادقة كقول أبي العلاء المعَرِّي(١):

صَرْف الزمـــان مُفَـــرِّقُ الإلفَـــين فـــاحكم إلهـــي بـــين ذاك وبينـــي
أنهيـت عـن قتـل النفـوس تعمـدًا وبعثـــت أنـــت لقتلهـــا ملكـــين
وزعمـــت أن لهـــا معـــادًا ثانيًـــا مـــا كـــان أغناهـــا عـــن الحـــالين

ومما يتعلق به أصحاب هذا القول من شُبه:

الشبهة الأولى: أنه ما ذنب المذنب إذا كان الله سبحانه قد كتب عليه الذنب وخلقه فيه؟ ولماذا يعاقب على ذنبه والحال هذه؟

الشبهة الثانية: أن العاصي إنما عصى لأن الله لم يرد منه الطاعة، إذ لو أرادها لوقعت، إذ لا راد لمشيئته سبحانه، فكيف يلام ويعاقب على عدم إرادة الله لطاعته؟

الشبهة الثالثة: حديث محاجة آدم وموسى عليهما وعلى نبينا الصلاة والسلام، وقد تقدم لفظه.

وهذه الشبه الثلاث مرتبطة بشكل مباشر بموضوع الاحتجاج، وثمة شبهتان غيرهما غير مرتبطتين بالاحتجاج أصالة، ويحتج بها هؤلاء وهما:

الشبهة الرابعة: لماذا هدى الله سبحانه الطائع ووفقه للخير، وخذل العاصي ولم يوفقه؟

---

(١) انظر: معجم الأدباء لياقوت (١/ ٣٣٨)، وهو: أبو العلاء، أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي المعري الزنديق، ولد في معرة النعمان سنة (٣٦٣هـ)، ومات فيها، من كتبه: «رسالة الغفران»، و«رسالة الملائكة»، له كلام وأشعار في الزندقة، هلك سنة (٤٤٩هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٢٣)، وبغية الوعاة (١/ ٣١٥).

فلو وفقه لما عصى.

الشبهة الخامسة: أن الذنوب بقضاء الله، فيجب الرضا بها، وعدم الرضا بها يعني عدم الرضا بقضاء الله، وهذا محرم.

هذه أهم شبههم، والجواب عنها من وجهين، مجمل ومفصل.

أما الجواب المجمل، فمن وجوه:

أولها: أن هذا القول مضاد لدين الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ، بل لسائر الأديان، بل لكل فضيلة وخلة كريمة، إذ مضمونه تجويز فعل كل قبيح والانحلال عن كل فضيلة، ومواقعة كل رذيلة -وعلى رأسها الشرك والكفر- وهذا ما يضاد مقصود الرسالات، هذا وجه.

ووجه آخر: -وهو أعظم من الأول- وهو جعل الدين الداعي إلى الفضائل -الذي عموده ولبه ومقصوده تقوى الرب سبحانه وطاعته- جعله داعيًا إلى الرذائل مُحلًّا لها مسقطًا للَّوم عليها.

ووجه ثالث: أنه مضاد لما اتصف الله سبحانه به من عدل ورحمة، وكونه لا يفعل إلا الخير.

ثانيها: أن هذا القول لا تنتحله طائفة معروفة طوائف المسلمين، وإنما هو قول زنادقة الشعراء وجهال البشر وحثالة المجتمعات، الذين رأوا في الدين وتعاليمه مانعًا لهم وحاجزًا ورقيبًا عليهم، فأرادوا سد نور الشمس بغربال، فقلبوا الأمر وعكسوا القضية، وجعلوا الدين دليلًا لهم على فجورهم.

ثالثها: أن في هذا القول إسفافًا للعقول وإزراءً عليها، ومناقضة للفطر السليمة، إذ كيف يجوز عقل أو فطرة أن يباشر كل أحد كل قبيح ويقارف كل شنيعة، بلا لوم ولا عقوبة؟!

رابعها: أن هذا المذهب ممتنع التطبيق على أرض الواقع، حتى من جهة هؤلاء أنفسهم، إذ مضمونه أن يمكَّن الناس مما يريدون بدون رقيب أو حسيب وهذا مما لا يمكن وقوعه،

لذلك تجد الواحد من هؤلاء إذا اعتدى عليه معتد في أمر يسير واحتج عليه بالقدر لم يقبل منه وطلب القصاص والحكم عليه.

خامسها: أن الاحتجاج بالقدر كما هو ممنوع شرعًا؛ فهو ممتنع قدرًا كذلك، لأن سبق القدر بالمعصية ليس بأولى من سبقه بالطاعة، فالمرء قبل الفعل لا يدري ما سبق به القدر، أسبق بالطاعة أو بالمعصية، فكيف يجعل المجهول دليلًا؟ وكيف يجعل المحتمل حجة، والاحتمال يسقط الاستدلال.

سادسها: أن ثبوت القدر لا ينافي قدرة العبد على الفعل ومشيئته له، بل يؤيده ويؤازره -كما تقدم-.

سابعها: أن زعم التنافي بين الشرع والقدر غير صحيح، لأن الله سبحانه قدر المقادير بناء على ما سبق به علمه أنه سيكون، فالله سبحانه علم من أبي بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه سيسلم ويتبع النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وعلم من أبي جهل أنه سيعاند ويعادي النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإيمان أبي بكر وكفر أبي جهل كان باختيارهما.

وقد تقدم الكلام على هذه المعاني في غضون المطلب الأول.

وفي حقيقة الأمر أنه ليس لهؤلاء حجة من نص ولا عقل ولا فطرة، لا صحيحة ولا ضعيفة، لا ظاهرة ولا خفية، إذ أن أصحاب هذا المذهب لم يبنوه على ما أخطؤوا في فهمه من كتاب أو سنة أو عقل أو لغة، بل حقيقة حالهم أنهم لما ركبوا الذنوب والآثام، ورأوا مضادة فعلهم للدين والعقل والفطر -وحالهم أنهم لا يستطيعون إنكار الشرع ولا إنكار القدر- أرادوا مخرجًا ينجيهم من ورطتهم، فعارضوا بين الشرع والقدر، وقالوا: إن القدر حجة على مخالفة الشرع.

وأما الجواب المفصل؛ فبتتبع كل شبهة على حدة.

أما الشبهة الأولى؛ فجوابها ما سبق في الرد المجمل، إذ هي أم الشبه وأعمها.

وأما الشبهة الثانية؛ فجوابها من وجهين:

الأول: أن الله سبحانه لا يُسأل عما يفعل، كما قال تعالى: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، فالله سبحانه بمقتضى ربوبيته يفعل ما يشاء لا معقب لحكمه، وليس للعبد المخلوق من عدم أن يعترض على ربه الجبار؛ لم فعل كذا ولم لم يفعل كذا، فالسؤال فاسد من أصله.

الثاني: أن الله سبحانه أراد الطاعة من العاصي، وأحبها ورضيها، لكنه سبحانه لم يشأ وقوعها منه، حكمة منه سبحانه وعدلًا، وعلمًا بأن هذا المحل لا يصلح للخير -كما سيأتي قريبًا-، فعدم إرادته سبحانه للطاعة من العاصي لا ينافي أن له اختيارًا وقدرة على الطاعة كما له اختيار وقدرة على المعصية.

وأما الشبهة الثالثة؛ فحديث المحاجة حديث صحيح، لكن لا دلالة لهم فيه من وجهين:

الوجه الأول: أن موسى عليه السلام لم يلم آدم على المعصية، بل على المصيبة، وآدم عليه السلام لم يحتج بالقدر على المعصية بل على المصيبة، فاللوم والاحتجاج كانا على المصيبة، يدل عليه أمور:

أولًا: أن سياق المحاجة يدل على أن المقصود هو المصيبة التي سببها الذنب، فموسى عليه السلام قال: «**خيبتنا وأخرجتنا من الجنة**» ولم يقل: عصيت وأذنبت، وآدم عليه السلام احتج عليه بسبق القدر بالمصيبة، ولهذا حجه.

ثانيًا: أن آدم كان أعلم بربه وأتقى له من أن يحتج بالقدر على ذنبه إسقاطًا للَّوم، بل آحاد بنيه لا يفعل ذلك، إذ هو باطل شرعًا وعقلًا وفطرةً.

ثالثًا: أنه كيف يظن بموسى كليم الله أن يلوم أباه على ذنب قد تاب منه وتاب الله عليه،

ومعلوم أن التائب من الذنب كمن لا ذنب له، وموسى نفسه قد أذنب وتاب الله عليه؟[(١)].

الوجه الثاني: أن الاحتجاج بالقدر على الذنب يجوز إذا ارتفع اللوم، ولم يقصد به إسقاط الأمر والنهي -كما تقدم بيانه-[(٢)].

فمن احتج بالقدر على الذنب على هذا النحو فاحتجاجه مقبول صحيح، وأما من احتج به رفعًا للوم وإسقاطًا للأمر والنهي فهو باطل.

وقد تنوعت أجوبة الطوائف على هذا الحديث، فمن مكذب به، إلى زاعم أن آدم إنما حج موسى لأنه أبوه، إلى زاعم أنه إنما حجه لأن الذنب وقع في شريعة واللوم في شريعة، إلى زاعم أنه إنما حجه لأن الاحتجاج وقع في الدار الآخرة، إلى آخر يزعم أنه إنما حجه لأنه شهد الحكم وجريانه على الخليقة وتفرد الرب سبحانه بربوبيته، وكلها أقوال ضعيفة[(٣)]، والمعتمد ما ذُكر في الوجهين السابقين.

وأما الشبهة الرابعة؛ فهي قريبة من الشبهة الثانية، وهي مبنية على السؤال الفاسد لماذا فعل الله كذا ولم يفعل كذا، وهو سؤال باطل كما تقدم.

ثم إن هداية الله سبحانه لمن هدى وخذلانه لمن خذل لا ظلم فيه، بل هو عدل وحكمة، وقد سبق بيان ذلك[(٤)]، فالهداية فضله سبحانه، وليس من منع فضلَه ظالمًا، لا سيما إذا منعه من لا يليق به ولا يزكو به.

وأما الشبهة الخامسة؛ فجوابها: أنه ليس كل رضًا بالقضاء واجب، بل منه ما هو واجب، ومنه ما هو مستحب، ومنه ما هو حرام، والرضا بالمعاصي من قسم الحرام، فلا

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٤/ ٣٤٩) و(٨/ ٤٥٣-٤٥٤) و(١١/ ٢٥٩)، وشفاء العليل (١/ ٩٣-٩٤).

(٢) انظر ما تقدم ص (٦١٤-٦١٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٣٠٤-٣٠٥)، وشفاء العليل (١/ ٨٣-٨٤).

(٤) انظر ما تقدم ص (٥٧٤) وما بعدها.

يجوز الرضا بها[١].

ثم ليعلم بعد هذا مَن احتج بالقدر أنه مع كون الاحتجاج بالقدر على الذنوب لم يدل عليه دليل من شرع ولا عقل ولا لغة، -بل هو مناف لكل دليل-؛ ليعلم أنه لا ثمرة محمودة من الاحتجاج بالقدر على الذنب، لأن العبد حين يحتج بالقدر على الذنب يعارض بين ما شرعه الله وما قدَّره، ومعارضة الشرع والقدر كفر وزندقة، السلف الأول فيها إبليس أخزاه الله والمشركون من بعده وزنادقة الشعراء والجهال، فلربما أخرجه هذا الاحتجاج عن دائرة أهل الإسلام، إذ المذنب بعد الذنب أحد رجلين:

- مسلم مفرط مضيع، ابتلاه الله بالذنوب والآثام، يرى ثقل ذلك على نفسه، ويخاف ذنبه.
- زنديق مفتون أراد الهروب من تبعات ذنبه وعقوبته فرمى بذنبه على القدر ولامه وحمله التبعة.

فالعاقل يربأ بنفسه أن يكون زنديقًا مرتدًا، ويختار لنفسه أن تكون عاصيًا مفرِّطا، فإن العاصي إذا وافى الله سبحانه بمعصيته الكبيرة إما أن يغفر له تفضُّلًا، وإما أن يعذبه بقدر ذنوبه ثم يدخله الجنة، فإن المسلم الذي مات على التوحيد صائر إلى الجنة لا محالة، لكن إما أن يدخلها ابتداءً، وإما أن يدخلها بعد أن يدخل النار على مقدار ذنبه.

ثم ليذكر أن الله سبحانه الذي قدَّر عليه الذنب حكمة منه وعلمًا؛ قد فتح له بابًا يوصله إليه إذا أراد العودة إليه بصدق في وقت المهلة، إنه باب التوبة النصوح التي لا تبقي للذنب أثرًا، بل لربما كانت سببًا في رفعة الدرجة وعلو المنزلة.

قال ربُّنا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ

---

(١) سيأتي تفصيل أحكام الرضا بالقضاء في المبحث الآتي بعون الله تعالى.

سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ ۖ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَٱغْفِرْ لَنَآ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [التحريم: ٨]، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

وقال نبيُّنا صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**إن الله عَزَّوَجَلَّ يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل، حتى تطلع الشمس من مغربها**)(١).

فالحري بالعاقل إذا وقع في الذنب أن يبادر ويتوب إلى ربه، بدلًا من أن يلقي بتبعته على ربه سبحانه ويلحق بزمرة أعدائه، والله الموفق والهادي.

---

(١) رواه مسلم: كتاب التوبة، باب قبول التوبة من الذنوب وإن تكررت الذنوب والتوبة (٤/ ٢١١٣) ح (٢٧٥٩) من حديث أبي موسى رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

المبحث التاسع

«الرضا بالقضاء منه ما يجب ومنه ما لا يجب»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث التاسع: «الرضا بالقضاء منه ما يجب ومنه ما لا يجب».

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والرضا بالقضاء ثلاثة أنواع: أحدها الرضا بالطاعات، فهذا طاعة مأمور بها . والثاني: الرضا بالمصائب، فهذا مأمور به: إما مستحب وإما واجب ... والرضا الثابت بالنص هو أن يرضى بالله ربًّا وبالإسلام دينًا وبمحمد نبيًّا»(١).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والحكم والقضاء نوعان ديني وكوني، فالديني يجب الرضا به وهو من لوازم الإسلام، والكوني منه ما يجب الرضا به كالنعم التي يجب شكرها ومن تمام شكرها الرضا بها، ومنه ما لا يجوز الرضا به كالمعايب والذنوب التي يسخطها الله وإن كانت بقضائه وقدره، ومنه ما يستحب الرضا به كالمصائب وفي وجوبه قولان.

هذا كله في الرضا بالقضاء الذي هو المقضي، وأما القضاء الذي هو وصفه سبحانه وفعله كعلمه وكتابته وتقديره ومشيئته؛ فالرضا به من تمام الرضا بالله ربًّا وإلهًا ومالكًا ومدبرًا»(٢).

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هاهنا أمران: قضاء وهو فعل قائم بذات الرب تعالى، ومقضي وهو المفعول المنفصل عنه، فالقضاء خير كله وعدل وحكمة فيرضى به كله، والمقضي قسمان: منه

---

(١) مجموع الفتاوى (١٠/ ٤٨٢-٤٨٤).

(٢) شفاء العليل (٢/ ٧٦٢-٧٦٣).

ما يرضى به ومنه مالا يرضى به»[(١)].

قال الحافظ ابن عَبْد الهَادي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(٢)]: «القضاء يراد به ثلاثة أشياء: أحدهما: الأمر والنهي، فهذا الرضا به واجب، والثاني: الكفر والمعاصي، فهذا الرضا به ليس بواجب، والثالث: المصائب التي تصيب العبد، فهذا الرضا بها واجب أو مستحب؟

قال: ثم يقال: القضاء الذي هو صفة الله الرضا به واجب، وأما المقضي وهو الكفر والمعاصي التي هي أفعال العباد، فالرضا بها ليس بواجب»[(٣)].

وقال العز بن عبد السلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن كان المقضي به طاعة؛ فليرض بالقضاء والمقضي به جميعًا، وإن كان معصية؛ فليرض بالقضاء ولا يرضى بالمقضي به بل يكرهه، وإن لم يكن طاعة ولا معصية؛ فليرض بالقضاء ولا يتسخط بالمقضي به، وإن رضي به كان أفضل»[(٤)].

وقال أيضًا: «ولا يشترط أن يرضى بالمقضي به إلا إذا كان المقضي به خيرًا، فإن كان المقضى به معصية فليرض بالقضاء وليكره المقضي به؛ لأن القضاء حكم الله والمقضي هو المحكوم به»[(٥)].

---

(١) مدارج السالكين (١/ ٢٥٦).

(٢) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن عبد الحميد بن عبد الهادي المقدسي، الجماعيلي الأصل، ثم الصالحي، المقرئ الفقيه المحدث، الحافظ الناقد، النحوي المتفنن، ولد سنة (٧٠٤هـ)، صنف ما يزيد على سبعين كتابًا، منها: «العقود الدرية» و«المحرر في الحديث»، مات سنة(٧٤٤هـ).

انظر: ذيل طبقات الحنابلة (٥/ ١١٥)، والدرر الكامنة (٣/ ٣٣١).

(٣) انظر: لوامع الأنوار البهية (١/ ٣٦٢).

(٤) قواعد الأحكام (١/ ٣٢٩).

(٥) المصدر السابق (٢/ ٣٦١).

وقال السفاريني رَحِمَهُ ٱللَّهُ[١]:

ولـيس واجبًـا عـلى العبـد الرضـا   بكــل مقضـــي ولكــن بالقضــا
لأنـــه مــــن فعلـــه تعـــالى   وذاك مـــن فعـــل الـــذي تقـــالى

(١) العقيدة السفارينية مع شرحها: لوامع الأنوار (١/ ٣٥٧).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

لما كان لا بد من التفصيل في مسألة الرضا بالقدر، وأن القدر الذي هو فعل الله يجب الرضا به، وأن المقدور من المصائب يشرع الرضا به، وأن الذنوب يحرم الرضا بها؛ فسيكون سياق الأدلة مبنيًّا على هذا الأساس.

فأما وجوب الرضا بالقدر الذي هو فعل الله سبحانه ووصفه؛ فيدل عليه:

حديث العباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه سمع رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: **(ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربًّا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد رسولًا)**(١).

وحديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **(يا أبا سعيد، من رضي بالله ربًّا وبالإسلام دينًا وبمحمد نبيًّا وجبت له الجنة)**(٢).

ووجه الدلالة منهما أن الرضا بالقدر من الرضا بالله ربًّا، والرضا بالله ربًّا واجب، فيكون الرضا بالقدر واجب كذلك.

وأما مشروعية الرضا بالأقدار المؤلمة؛ فيدل عليها:

قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوۡمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدۡقُهُمۡۚ لَهُمۡ جَنَّٰتٞ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [المائدة: ١١٩].

وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ

(١) رواه مسلم: كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من رضي بالله ربًّا وبالإسلام دينًا وبمحمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رسولًا فهو مؤمن ... (١/ ٦٢) ح (٣٤).

(٢) رواه مسلم: كتاب الإمارة، باب بيان ما أعده الله تعالى للمجاهد في الجنة من الدرجات (٣/ ١٥٠١) ح (١٨٨٤).

﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وآيتي المجادلة والبينة[(١)].

وأما حرمة الرضا بالمعاصي والذنوب؛ فيدل عليها:

قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾ [الزمر: ٧].

وقوله سبحانه: ﴿يَسۡتَخۡفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسۡتَخۡفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمۡ إِذۡ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرۡضَىٰ مِنَ ٱلۡقَوۡلِ﴾ [النساء: ١٠٨].

وقوله ﷻ: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَرۡضَىٰ عَنِ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾ [التوبة: ٩٦].

والواجب رضا ما يرضاه الله سبحانه وبغض ما يبغضه، وقد أخبر سبحانه بأنه يبغض ولا يرضى عن الكفر والفسق والقول السيء، فالواجب بغضها كما أبغضها ربنا ﷻ.

---

(١) المجادلة آية (٢٢)، والبينة آية (٨).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

مسألة الرضا بالقدر من مسائل الدين العظام، وهي من تمام الإيمان بالقضاء والقدر[١].

عن العباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه سمع رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: **(ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربًّا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد رسولًا)**[٢].

وقال أبو الدرداء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «ذروة الإيمان أربع خلال: الصبر للحكم، والرضا بالقدر، والإخلاص للتوكل، والاستسلام للرب عَزَّ وَجَلَّ»[٣].

وهذه الأربعة مرجعها عند التأمل إلى الرضا والتسليم للقضاء.

والرضا جنة الدنيا ومستراح العابدين وباب الله الأعظم[٤]، وهو من أسباب سعادة العبد، وضده من أسباب شقاوته[٥]، وهو عمل جليل من أعمال القلوب، والثمرة اليانعة لاستشعار ربوبية الله سبحانه وإلهيته وحكمته، وهو من مقامات الصديقين[٦].

ولفظ «الرضا بالقضاء» لفظ محمود مأمور به[٧].

ولا بد قبل الشروع في بيانه من معرفة معنى الرضا بالقضاء.

فالرضا في اللغة مصدر رضي، يرضى رِضًا ورُضًا ورِضْوانًا ورُضْوانًا، ومادته: الراء

---

(١) انظر: شفاء العليل (٢/ ٧٦١).

(٢) تقدم تخريجه ص(٦٣٣).

(٣) رواه ابن أبي الدنيا في الرضا عن الله بقضائه ص (٨٥) رقم (٥٨).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (١٧/ ٢٧).

(٥) انظر: مدارج السالكين (٢/ ٢٠٨).

(٦) انظر: جامع المسائل (٣/ ٢١٣)، ومدارج السالكين (٢/ ١٨٩).

(٧) انظر: جامع المسائل (٣/ ٢١٣).

والضاد والحرف المعتل أصل واحد يدل على خلاف السخط[١].

وأما الرضا بالقضاء فعُرف بتعريفات كثيرة:

فقال ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «الرضا: أن لا ترضي الناس بسخط الله، ولا تحمد أحدًا على رزق الله، ولا تلُم أحدًا على ما لم يؤتك الله»[٢].

وقيل: «نظر القلب إلى قديم اختيار الله عَزَّ وَجَلَّ للعبد أنه يختار له الأفضل فيرضى به»[٣].

وقيل: «معنى الرضا فيه ثلاثة أقوال: ترك الاختيار، وسرور القلب بمُرِّ القضاء، وإسقاط التدبير من النفس حتى يحكم لها عليها»[٤].

وقيل: «الرضا سكون القلب بما قسم الله له»[٥].

وقيل: «سرور القلب بمُر القضاء»[٦].

وقيل في تعريفه غير ذلك، وجماع القول: أن الرضا بالقضاء هو: «الرضا بتدبيره لعبده، ويتضمن إفراده بالتوكل عليه، والاستعانة به، والثقة به والاعتماد عليه، وأن يكون راضيًا بكل ما يفعل به»[٧].

والرضا بالقضاء رضًا بالله ربًّا، كما أن إخلاص العبادة له رضاه بما يأمره به هو الرضا

---

(١) انظر: تهذيب اللغة (١٢/ ٦٤)، ومقاييس اللغة (٢/ ٤٠٢)، مادة: (رضي).

(٢) رواه البيهقي في الشعب شعب الإيمان (١/ ٣٨٤) رقم (٢٠٥).

(٣) انظر: الترغيب والترهيب لقوام السنة (٢/ ٢٠٠)، وقد ذكره عن أحمد بن عطاء رَحِمَهُ اللَّهُ.

(٤) رواه البيهقي في الشعب شعب الإيمان (١/ ٣٩٦) رقم (٢٣١) عن ابن الفرجي رَحِمَهُ اللَّهُ.

(٥) انظر: التوكل على الله لابن أبي الدنيا ص (٧١).

(٦) رواه البيهقي في الزهد (٣٤١) رقم (٩٣٣) عن المزين رَحِمَهُ اللَّهُ.

(٧) مدارج السالكين (٢/ ١٧٢).

به سبحانه إلهًا ومعبودًا[(١)].

والرضا بالقضاء يتناول معنيين:

الأول: **الرضا بالقضاء الشرعي**.

أي أوامره سبحانه وشرائعه التي خاطب بها عباده، ويتضمن ذلك تعظيمها وتلقيها بالقبول والتسليم والإذعان، والمسارعة في امتثالها، وعدم معارضتها بذوق أو وجد أو سياسة أو قياس أو أي شيء.

وهذا الرضا واجب، لم يتنازع العلماء في وجوبه[(٢)]، وهو أساس الإسلام وقاعدة الإيمان، فقد جعله سبحانه شرطًا في صحة الإيمان، فقال لنبيه ﷺ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[النساء: ٦٥].

فأمرهم بعد تحكيمه بأن يرتفع الحرج من نفوسهم فيما يحكم به، وأن يسلموا لحكمه وهذا حقيقة الرضا بحكمه[(٣)].

الثاني: **الرضا بالقضاء الكوني**.

أي ما يقدره الله سبحانه على العباد، مما وقع أو يقع أو سيقع لاحقًا.

وفي هذا النوع من الرضا سيكون البحث دون الأول، فإنه لا تعلق للكوني بباب القدر.

وبين القضاء الشرعي والقضاء الكوني ما بين الإرادة الشرعية والإرادة الكونية من

---

(١) انظر: المصدر السابق.

(٢) انظر: جامع الرسائل (٢/ ٣٧٩).

(٣) انظر: مدارج السالكين (٢/ ١٩٢).

فروق، وقد تقدم ذكرها فلا داعي لإعادتها هنا[١].

وقد ذكر أهل العلم مسائل تتعلق بالرضا، أذكر هنا منها مسألة مهمة، وهي:

علاقة الرضا بالقضاء بالتوكل:

التوكل من منازل الدين العظيمة التي من قام بها فقد فاز وأنجح، ومن حققها فقد اجتمع له الخير كله، قال سعيد بن جبير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «التوكل على الله جماع الإيمان»[٢].

ويكفي في فضله قول ربنا جل وعلا: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسۡبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣].

والحسب الكافي، فبين أنه كاف من توكل عليه[٣]، وأي خير أعظم من هذا؟ ولذلك قال ابن مسعود أن هذه الآية هي «أكبر آية في القرآن تفويضًا»[٤].

والتوكل هو صدق الاعتماد على الله مع الثقة به وفعل الأسباب، وهو كالرضا عمل قلبي[٥].

والتوكل مبني على أصلين: الاعتماد والثقة، قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والتوكل معنى يلتئم من أصلين: من الثقة والاعتماد، وهو حقيقة إياك نعبد وإياك نستعين»[٦].

وقد تنوعت أقوال أهل العلم في بيان العلاقة بين الرضا والتوكل، فقيل **الرضا هو التوكل**[٧].

---

(١) انظر ما تقدم ص (٤٥٠).

(٢) رواه ابن أبي الدنيا في التوكل على الله ص (٤٨) رقم (٥).

(٣) انظر: جامع الرسائل (١/ ٨٨).

(٤) رواه ابن جرير (٢٣/ ٤٨).

(٥) انظر: مدارج السالكين (٢/ ١١٤).

(٦) المصدر السابق (١/ ٧٥).

(٧) انظر: المصدر السابق (٢/ ١١٥).

سئل الحسن رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن التوكل فقال: «الرضا عن الله»(١).

وقال بشْر الحافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ(٢): «يقول أحدهم: توكلت على الله، يكذب على الله؛ لو توكل على الله رضي بما يفعل الله»(٣).

وسئل يَحيى بن مُعاذ رَحِمَهُ ٱللَّهُ(٤): متى يكون الرجل متوكلًا؟ فقال: «إذا رضي بالله وكيلًا»(٥).

ومنهم من جعله **من مراتب التوكل**، قال أبو بكر الواسطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ -وسئل عن ماهية التوكل-: «الصبر على طوارق المحن، ثم التفويض، ثم التسليم، ثم الرضا، ثم الثقة»(٦).

والصواب أن **الرضا هو ثمرة التوكل**، فالتوكل يكون قبل الفعل، ثم بعد الفعل يكون الرضا(٧).

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والرضا والتوكل يكتنفان المقدور؛ فالتوكل قبل وقوعه،

---

(١) رواه ابن أبي الدنيا في التوكل على الله (٥٤) رقم (١٧).

(٢) هو: أبو نصر، بشر بن الحارث بن علي بن المروزي ثم البغدادي، الزاهد، المعروف بالحافي، ولد سنة (١٥٢هـ)، كان رأسًا في الورع والإخلاص، قال الدارقطني: «زاهد جبل ثقة، ليس يروي إلا حديثًا صحيحًا»، مات سنة (٢٢٧هـ).

انظر: تاريخ بغداد (٧/ ٥٤٥)، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ٤٦٩).

(٣) مدارج السالكين (٢/ ١١٥).

(٤) هو: أبو زكريا، يحيى بن معاذ بن جعفر الرازي الواعظ، له كلام جيد، ومواعظ مشهورة، من كلماته: «لا تستبطئ الاجابة وقد سددت طريقها بالذنوب»، مات بنيسابور سنة (٢٥٨هـ).

انظر: تاريخ بغداد (١٦/ ٣٠٦)، وسير أعلام النبلاء (١٣/ ١٥).

(٥) انظر: المصدر السابق.

(٦) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٢/ ٤٧٢).

(٧) انظر: جامع العلوم والحكم (٨٢٢).

والرضا بعد وقوعه»[١].

ومما يدل عليه قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**أسألك اللهم الرضا بعد القضاء**)[٢]، فجعل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرضا بعد وقوع المقضي.

ويدل عليه أيضًا حديث جابر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: كان النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كالسورة من القرآن: (**إذا هم بالأمر فليركع ركعتين ثم يقول: اللهم إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم؛ فإنك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب، اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري -أو قال في عاجل أمري وآجله- فاقدره لي، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري -أو قال في عاجل أمري وآجله- فاصرفه عني واصرفني عنه، واقدر لي الخير حيث كان، ثم رضني به**)، ويسمي حاجته [٣].

فذكر طلب الرضا بعد وقوع المقدور، مع ما في الدعاء نفسه قبل وقوع المقدور من توكل على الله.

قال ابن القيم رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «تأمل كيف وقع المقدور مكتنفًا بأمرين: التوكل الذي هو مضمونُ الاستخارة قبله، والرِّضا بما يقضى الله له بعده، وهما عنوانُ السعادة»[٤].

وأما ما يكون من العبد قبل وقوع المقدور فهو عزم على الرضا لا الرضا نفسه، ولهذا

(١) مجموع الفتاوى (١٠/ ٣٧).

(٢) رواه النسائي: كتاب السهو، (٣/ ٦٢) ح (١٣٠٤) من حديث عمار بن ياسر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، ورواه أحمد (٣٥/ ٥٢٠) ح (٢١٦٦٦) من حديث زيد بن ثابت رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

(٣) تقدم تخريجه ص (١٢٠).

(٤) زاد المعاد (٢/ ٤٤٤).

يوجد في الناس من يعزم على الرضا فإذا وقع المقدر انفسخ عزمه ولم يرضَ[١].

وهذه المسألة -مسألة الرضا بالقدر- مما اختلف فيه الناس اختلافًا كثيرًا، وتنوعت فيه مذاهبهم تنوعًا عظيمًا.

وتحقيق الصواب في هذه المسألة مبني على معرفة أصلين:

الأصل الأول: التفريق بين الفعل والمفعول.

الأصل الثاني: التفريق بين أنواع القضاء الكوني.

أما الأصل الأول؛ فسبق بيانه، وأن مذهب أهل السنة جميعًا هو التفريق بين الفعل والمفعول[٢]، وتطبيق هذا الأصل الجليل هنا هو التفريق بين القضاء الذي هو فعل الله سبحانه ووصفه، وبين المقضي المفعول المخلوق.

فالأول: الرضا به واجب، وهو من الإيمان بالله ربًّا خالقًا إلهًا مدبِّرًا متَّصفًا بكل كمال ومنزَّهًا عن كل نقص.

والثاني: لا يطلق القول فيه بنفي ولا إثبات، بل يفصل الكلام في أقسامه، ويعطى كل قسم ما يليق به من حكم، وتفصيله في:

الأصل الثاني: وهو أن القضاء الكوني الذي هو المفعول المنفصل نوعان[٣]:

النوع الأول: ما يقضيه الله سبحانه مما يوافق إرادة العبد ومحبته ورضاه من صحة وعافية وغنى ولذة، ونحوها، فهذا الرضا به لازم للعبد بمقتضى الطبيعة التي جبله الله عليها من محبة ما ينفعه ويلتذ به، وإذ كان لازمًا له؛ فليس في الرضا به عبودية في ذات

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٠/ ٣٧).

(٢) انظر ما تقدم ص (٣٣٠-٣٣١).

(٣) انظر: مدارج السالكين (٢/ ١٩٣).

الأمر، بل العبودية فيه بالقيام بشكره، بالاعتراف به في القلب والثناء به على الله ﷻ واستخدامه فيما يرضي الله سبحانه وعدم الاستعانة به على مساخطه.

النوع الثاني: ما يقضيه الله سبحانه مما لا يوافق إرادة العبد ومحبته، وهذا على قسمين:

القسم الأول: ما ليس للعبد فيه اختيار، وهو المصائب والمحن التي يقدرها الله سبحانه على العبد، سواء كانت بلاءً مجردًا، أو عقوبة على ذنب سابق.

وهذا الرضا به مشروع، وهو مستحب على الصحيح وليس بواجب، إذ الواجب هو الصبر، فإذا انضاف إليه الرضا فنور على نور، وإلا فقد أدى العبد بالصبر ما وجب عليه.

وكلا القولين: وجوب الرضا وعدمه قولان لأهل السنة، وهما قولان لأصحاب أحمد وغيرهما[1].

ومما يدل على عدم وجوبه:

أولًا: أن الإيجاب حكم شرعي، والأحكام الشرعية مبناها على الأدلة لا على الرأي المحض، ولا دليل على الوجوب، إذ لم يأت في كتاب ولا سنة وجوب الرضا، وإنما ذلك في الصبر[2].

ثانيًا: أن النصوص دلت على أن الرضا من مقامات الإحسان التي هي من أعلى المندوبات، وما كان كذلك فليس بواجب، ولذلك كان الرضا بالقدر على حسب معرفة العبد بالله وأسمائه وصفاته، فتمامه تمامها، ونقصه بحسبها.

ومن هذه النصوص قول الله تعالى: ﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ ﴾[التغابن: ١١]، قال علقمة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هو الرجل تصيبه المصيبة، فيعلم أنها من عند الله

---

(١) انظر: منهاج السنة (٣/ ٣٠٤)، ومدارج السالكين (١/ ١١٠-١١١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٠/ ٧٠٩)، ومدارج السالكين (١/ ٢٥٦).

فيرضى ويسلم»(١).

وقال عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لا يستوي عندك ما تحب وما تكره، ولكن الصبر مُعوَّل المؤمن»(٢).

وقال سُليمان الخوَّاص رَحِمَهُ ٱللَّهُ(٣): «الصبر دون الرضا؛ الرضا أن يكون الرجل قبل نزول المصيبة راض بأي ذلك كان، والصبر أن يكون بعد نزول المصيبة يصبر»(٤).

وقد روي في ذلك حديث مرفوع لكنه ضعيف(٥).

واحتج من رأى الوجوب بأمور:

أولها: أن الرضا من لوازم الإيمان بالله ربًّا وإلهًا؛ فهو واجب.

وجوابه: أن الرضا بالله ربا وإلهًا واجب، وهذا هو الرضا الذي دل عليه الكتاب والسنة، وأما الرضا بكل ما يخلقه الله ويقدره؛ فلم يدل عليه دليل لا من كتاب ولا من سنة

---

(١) رواه البيهقي: كتاب الجنائز، باب الرغبة في أن يتعزى بما أمر الله تعالى به من الصبر والاسترجاع (٦٦/٤).

(٢) رواه ابن أبي الدنيا في الاعتبار (٤٢) رقم (١٩).

(٣) هو: أبو أيوب، سليمان الخواص، زاهد أهل الشام في زمانه، قال سعيد بن عبدالعزيز: «سليمان الخواص؛ ما رأيت أزهد منه»، قال الذهبي: «لم يرو الخواص شيئًا، ولا ظفرت له بوفاة، ولكن وفاته قريبة من وفاة إبراهيم بن أدهم رحمهما الله».

انظر: حلية الأولياء (٨/ ٢٧٦)، وتاريخ الإسلام (٤/ ٤٠٢).

(٤) رواه ابن أبي الدنيا في الرضا عن الله بقضائه ص (٧٦)، وأبو نعيم في حلية الأولياء (٨/ ٢٧٧).

(٥) ولفظه: (إن استطعت أن تعمل لله بالرضا مع اليقين فافعل، وإن لم تستطع؛ فإن في الصبر على ما يكره خيرًا كثيرًا)، أخرجه الحاكم (٣/ ٥٤١)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ٣١٤) من حديث ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا، انظر الكلام على تضعيفه في الضعيفة ح (٥١٠٧).

ولا قال به أحد من السلف، بل جاء في النصوص الإخبار عن عدم رضا الله بأشياء مع كونها مخلوقة له سبحانه، كقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، وقوله سبحانه: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾ [النساء: ١٠٨]، وقول عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [التوبة: ٩٦][(١)].

ثانيهما: حديث أبي هند الداري أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: (قال الله تبارك وتعالى: من لم يرض بقضائي ويصبر على بلائي؛ فليلتمس ربًّا سواي)[(٢)].

وجوابه: أنه ضعيف جدًّا؛ في إسناده سعيد بن زياد: متروك[(٣)]، ثم هو مخالف لما دلت عليه النصوص مما تقدم آنفًا.

ثالثها: أن من لم يرض بقضاء الله فقد سخطه، إذ لا واسطة بينهما.

وجوابه: أن هذه الدعوى غير مسلَّمة، لأن الفرق ثابت -كما تقدم- بين قضاء الله الذي هو فعله، والمقضي المفعول، ففعل الله يُرضى ولا يُسخط، والمفعول يسخط من وجه ويرضى من وجه، فيجتمع فيه الأمران لاختلاف متعلقهما، وهذا كالدواء المر؛ يكون مبغوضًا من جهة مرارته وسوء طعمه، لكنه مرضي من جهة كونه سببًا في الشفاء[(٤)].

ومن هنا يتضح الجواب على السؤال المشهور، وهو كيف يجتمع الرضا بالقدر مما لا يلائم العبد من محن ومصائب مع كراهيتها؟

فهذا القضاء المكروه هو مكروه من جهة تألمه به، ومرضي من جهة إفضائه إلى ما يحبه

(١) انظر: منهاج السنة (٣/ ٣٠٤-٣٠٥).

(٢) رواه الطبراني (٢٢/ ٣٢٠).

(٣) انظر: ميزان الاعتدال (٢/ ١٣٨)، وقد ضعفه العراقي في المغني (٢/ ١١٥٨) ح (٤٢٠٠).

(٤) انظر: مدارج السالكين (٢/ ١٨٨).

ويلتذ به، وسواء كان هذا في أمور الدنيا، كالمثال المتقدم آنفًا، أو في أمور الآخرة، كالجهاد؛ فإنه مكروه لما يقتضيه من جهد وبلاء وخسائر في الأنفس والأموال، وغير ذلك، ومحبوب من جهة إفضائه إلى رضوان الله والجنة، كما قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦].

ومن أجل هذا كان كل قضاء يقضى للمؤمن فهو خير لما يفضي إليه، إذ لا يخلو هذا القضاء عن أن يكون سراء أو ضراء، فالسراء يشكر عليها، والضراء يصبر عليها، ولهذا قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**عجبًا لأمر المؤمن! إن أمره كله خير -وليس ذاك لأحد إلا للمؤمن- إن أصابته سراء شكر فكان خيرًا له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيرًا له**)[(١)].

القسم الثاني: ما للعبد فيه اختيار، وهو ما يُقدَّر على العبد مما يكرهه الله ويسخطه وينهى عنه كأنواع الظلم والفسوق والعصيان.

فهذا لا يجوز الرضا به، بل يجب كراهيته وسخطه، لأنه مبغوض لله سبحانه مكروه، والواجب بغض ما يبغضه الله كما يجب حب ما يحبه.

وقد ذم الله سبحانه من رضي بما أسخطه فقال: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُوا۟ رِضْوَٰنَهُۥ فَأَحْبَطَ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ [محمد: ٢٨]، وقال سبحانه: ﴿يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا۟ عَنْهُمْ ۖ فَإِن تَرْضَوْا۟ عَنْهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [التوبة: ٩٦].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «فمن أمر أو استحب أو مدح الرضا الذي يكرهه الله ويذمه وينهى عنه ويعاقب أصحابه؛ فهو عدو لله لا ولي لله، وهو يصد عن سبيل الله وطريقه، ليس

---

(١) رواه مسلم: كتاب الزهد والرقائق، باب المؤمن أمره كله خير (٤/ ٢٢٩٥) ح (٢٩٩٩).

بسالك لطريقه وسبيله»(١).

وبهذا التفصيل يزول اللبس في هذه المسألة العظيمة، وسر الصواب فيها ونُكتته أن للرضا بالقدر تعلقين:

- تعلق بالرب تقديرًا؛ علمًا وكتابةً ومشيئةً وخلقًا، فكل قضاء من هذه الجهة مرضي وجوبًا، إذ هو من الرضا بالله ربًّا وإلهًا.
- تعلق بالعبد، فلا يطلق الرضا فيه ولا ينفى، بل يفصل في أقسامه ويعطى كل قسم ما يليق به نفيًا أو إثباتًا(٢).

ومما ينبغي أن يعلم أن ثمة أمور -مما صورته الشكوى من القدر- فعلها جائز ولا ينافي الرضا بالقدر ما لم يقترن به شيء مِمَّا يحرم أو يكره، ومنها: الإخبار المجرد بالمصيبة، أو التألم منها، أو حكايتها لمن يرجى منه المعونة في دفعها ونحو ذلك.

ومن الأدلة على ذلك: قوله ﷻ عن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبًا﴾ [الكهف: ٦٢].

وقوله سبحانه عن لوط عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيٓءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَٰذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ﴾ [هود: ٧٧].

وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعائشة: **(بل أنا وارأساه)**(٣).

وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما سأله: إنك لتوعك وعكًا شديدًا: **(أجل، إني**

---

(١) مجموع الفتاوى (١٠/ ٧٠٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٠/ ٧٠٨)، ومدارج السالكين (١/ ٢٥٦).

(٣) رواه البخاري: كتاب الأحكام، باب الاستخلاف (٩/ ٨٠) ح (٧٢١٧).

أوعك كما يوعك رجلان منكم)[1].

فهذا كله يدل على جواز ذلك بشرطه، وأما إذا اقترن به شيء من التظلم أو التبرم أو نحو ذلك فيكون محرمًا.

ولعدم الرضا بالقدر صور كثيرة منها: النياحة على الميت، والحلق ونحوهما مما يكون عند موت أحد، وكذا الجزع والقنوط، والحسد، وتمني الموت لضر دنيوي، وغير ذلك، وجماعها وأُسُّها: تسخُّط القلب على ما قدَّره الله وقضاه، إذ كل من الرضا والسخط من عمل القلب.

والحاصل أن الرضا بالقدر فيه تفصيل: فما تعلق منه بالرب، علمًا وكتابةً ومشيئةً وخلقًا؛ فالرضا به واجب، وما تعلق بالعبد؛ فإن كان من قبيل المصائب؛ فالرضا به مشروع وهو مستحب على الصحيح، وما كان من قبيل المعاصي؛ فالرضا به حرام، والله أعلم.

---

(١) رواه البخاري: كتاب المرضى، باب أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأول فالأول (٧/ ١١٥) ح (٥٦٤٨)، ومسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض أو حزن ... (٤/ ١٩٩١) ح (٢٥٧١).

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

الرضا بقضاء الله الذي هو فعله، وكذا الرضا بالمصائب والبلاء مما اتُّفق عليه، وإنما الخلاف في الرضا بالمعاصي والآثام، فقد غلط في ذلك طائفتان[1]:

القدرية المعتزلة؛ فقد قالوا: إن الرضا بالقدر من أعظم المقامات، فلو كانت المعاصي بقضائه لكان ينبغي أن يُرضَى بها، والرضا بالكفر والفسوق والعصيان لا يجوز باتفاق المسلمين، فعُلِم أن هذه ليست بقضائه .

فحملهم قولهم بعدم الرضا بالمعاصي على إخراجها عن أن تكون من قضائه.

ومما يبين ذلك من كتبهم أنهم جعلوا من أدلتهم على نفي خلق الله سبحانه لأفعال العباد أن الرضا بالقضاء واجب، وأفعال العباد فيها الظلم والقبيح، فوجب ألا تكون مرادة ولا مخلوقة له سبحانه.

قال القاضي عبد الجبار: «وأحد ما يدل على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا للمعاصي؛ هو أنه لو كان مريدًا لها لوجب أن يكون محبًّا لها وراضيًا بها، لأن المحبة والرضا والإرادة من باب واحد، بدلالة أنه لا فرق بين أن يقول القائل أحببت أو رضيت، وبين أن يقول: أردت، حتى لو أثبت أحدهما ونفى الآخر لعُد متناقضًا»[2]، فالإرادة والمحبة والرضا -عندهم- متفقة في المعنى حقيقة[3].

وقال أيضًا: «فصل في أن المحبة والرضا والاختيار والولاية ترجع إلى الإرادة»[4].

---

(١) انظر: جامع المسائل (٣/ ٢١٣-٢١٤)، وشفاء العليل (٢/ ٧٦٣-٧٦٦).

(٢) شرح الأصول الخمسة (٤٦٤)، وانظر: المغني (٦/ ٢٤١-٢٤٢ و٣٤٦).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة (٤٦٨).

(٤) المغني في أبواب التوحيد والعدل (٦/ ٥١).

فهؤلاء وقعوا في شبهة تلازم القضاء والرضا، فما وافق القدر فهو مرضيٌّ، وما خالفه فهو غير مرضيٍّ.

ولا تلازم في حقيقة الأمر فقد يقضي الله سبحانه ما لا يرضاه كالكفر والفسوق والعصيان، وقد يرضى بما لم يقضه كإيمان أبي جهل.

وضلال المعتزلة في هذا مركب من انحرافهم في ثلاث مسائل:

الأولى: نفي انقسام الإرادة إلى شرعية وكونية.

الثانية: نفي التفريق بين الفعل والمفعول.

الثالثة: نفي انقسام القضاء إلى كوني وشرعي.

أما المسألة الأولى؛ فقد تقدم بيان الصواب فيها والرد على مخالفة المعتزلة فيما سبق، وأنه لا تلازم بين المشيئة والمحبة، وأن الله سبحانه قد يريد كونًا ما لم يأمر به شرعًا، وقد يريد شرعًا ما لم يرده كونًا، وكذا المسألة الثانية؛ مضى تفصيل القول فيها.

وأما المسألة الثالثة: فإن النصوص قد دلت بالاستقراء على التفريق بين القضاء الشرعي والكوني، وإذا ثبت ذلك لم يعد هناك ما يشكل في إثبات كون المعاصي بقدر الله وخلقه.

وهذه هي حقيقة مخالفة المعتزلة هنا؛ فإنهم أصابوا في أنه لا يجوز الرضا بالمعاصي، لكنهم أخطؤوا في جعل ذلك دليلًا على عدم إرادة الله سبحانه وخلقه لها، وقد تقدم في مبحث خلق الأفعال ما يبطل مذهبهم.

وذهب **غلاة الجهمية** إلى أن الرضا بالقضاء قربة وطاعة؛ والمعاصي بقضاء الله؛ فيجب الرضا بها، وهو قول **الصوفية** الذين طووا بساط الأمر والنهي بالقضاء والقدر.

فقد اجتمع لهم أربع شبه حادت بهم عن طريق الحق في هذه المسألة هي:

أولًا: عدم تفريقهم بين المشيئة والمحبة وظنهم أن كل ما شاءه الله سبحانه فقد أحبه، فعندهم أن المعاصي محبوبة للرب سبحانه.

ثانيًا: اعتقادهم أن الله سبحانه أمر بالرضا بها.

ثالثًا: نفيهم للحسن والقبح العقليين.

رابعًا: قولهم بالجبر ونفي فعل العبد.

فتركب لهم من اجتماع هذه البلايا رفع الأمر والنهي وطي بساط الشرع والاستسلام للقدر والذهاب معه حيث كان[1]، حتى جعلوا الرضا: «ألا تسأل الله الجنة ولا تستعيذ به من النار» كما نقل عن أبي سُليمان الدَّاراني[2].

والرضا عند الصوفية ثلاث درجات:

الأول: رضا العامة وهو الرضا بالله ربًّا وتسخط عبادة ما دونه، وهذا قطب رحى الإسلام وهو يطهر من الشرك الأكبر ويصح بثلاثة شروط:

- أن يكون الله ﷻ أحب الأشياء إلى العبد.
- وأولى الأشياء بالتعظيم.
- وأحق الأشياء بالطاعة.

الثاني: الرضا عن الله وبهذا نطقت آيات التنزيل وهو الرضا عنه في كل ما قضى وقدر، وهذا من أوائل مسالك أهل الخصوص، ويصح كذلك بثلاثة شروط:

---

(١) انظر: مدارج السالكين (١/ ٢٥٢).

(٢) انظر: الرسالة القشيرية (٣٤١)، وهو: أبو سليمان، عبد الرحمن بن أحمد، وقيل: عبد الرحمن بن عطية، وقيل: ابن عسكر العنسي الداراني، الزاهد المشهور، ولد في حدود (١٤٠هـ)، مما قاله: «ليس لمن أُلهم شيئًا من الخيرات أن يعمل به حتى يسمعه من الأثر»، مات سنة (٢١٥هـ).
انظر: صفة الصفوة (٤/ ٢٢٣)، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ١٨٢)، وطبقات الصوفية (٧٤).

- استواء الحالات عند العبد.
- سقوط الخصومة مع الخلق.
- الإخلاص في المسألة والإلحاح.

الثالثة: الرضا برضا الله تعالى؛ فلا يرى العبد لنفسه سخطًا ولا رضا، فيبعثه على ترك الحكم وحسم الاختيار وإسقاط التمييز، ولو أُدخل النار(١)، وهذا هو الفناء عن شهود السوى.

فكمال الرضا عندهم بترك الحكم وإسقاط التمييز، وقد صدَّر الهروي هذا الباب بتعريف للرضا مشتمل على هذا، فقال: «والرضا اسم للوقوف الصادق حيثما وقف العبد، لا يلتمس متقدمًا ولا متأخرًا ولا يستزيد مزيدًا ولا يستبدل حالًا، وهو من أوائل مسالك أهل الخصوص وأشقها على العامة»(٢).

ومذهب هؤلاء باطل ببطلان ما بنوه عليه، ويزيده بطلانًا أمور:

الأول: أن حقيقة الرضا فعل ما يرضي الله سبحانه، ورضا ما يرضاه وسخط ما يسخطه، كما قال النَّصْرابَاذي:(٣) «من أراد أن يبلغ محل الرضا فليلزم ما جعل الله رضاه فيه»(٤).

وقال القشيري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «واعلم أن الواجب على العبد أن يرضى بالقضاء الذي أُمر بالرضا به؛ إذ ليس كل ما هو بقضائه يجوز للعبد أو يجب عليه الرضا؛ كالمعاصي، وفنون

(١) انظر: منازل السائرين (١٩-٢٠).

(٢) منازل السائرين (١٩).

(٣) هو: أبو القاسم، إبراهيم بن محمد بن أحمد بن محمويه الخراساني النصراباذي النيسابوري الزاهد شيخ الصوفية، صحب الشبلي وأبا علي الروذباري والمرتعش، مات بمكة سنة (٣٦٧هـ).
انظر: تاريخ بغداد (٧/ ١٠٧)، وسير أعلام النبلاء (١٦/ ٢٦٣).

(٤) الرسالة القشيرية (٣٤٠).

محن المسلمين»[١].

الثاني: أن الأدلة الصحيحة الصريحة دلت على أن الله سبحانه لا يحب الفسوق والكفر ولا يرضاه، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَـٰسِقِينَ﴾ [التوبة: ٩٦].

فكيف يؤمر العبد بالرضا بما سخطه الله سبحانه؟!

الثالث: أن الأدلة قد دلت على التفريق بين قضاء الله سبحانه الذي هو فعله وبين المقضي المفعول، فالرضا المطلق إنما هو في فعل الله سبحانه، وأما المفعول المنفصل ففيه تفصيل تقدم.

الرابع: أن غاية العبادة التي يفعلها العبد الزحزحة عن النار ودخول الجنة بما فيها من نعيم وأعلاه رؤية الجبار جل جلاله، وهذا مطلوب جميع المؤمنين وعلى رأسهم الأنبياء والمرسلون، كما في حديث أبي صالح عن بعض أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لرجل: (**كيف تقول في الصلاة؟**) قال: «أتشهد وأقول اللهم إني أسألك الجنة وأعوذ بك من النار، أما إني لا أحسن دَنْدَنتك ولا دَنْدَنَة معاذ» فقال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (**حولها ندندن**)[٢].

الخامس: أن الله سبحانه أمرنا بالعمل بمقتضى ما أمر وترك ما نهى عنه، فالواجب هذا، وما وقع في قدر الله سبحانه مما لا يوافق إرادة العبد من مصائب وذنوب فالواجب

---

(١) الرسالة القشيرية (٣٣٩).

(٢) رواه أحمد (٢٥/ ٢٣٤) ح (١٥٨٩٨)، وأبو داوود: كتاب الصلاة، باب في تخفيف الصلاة (١/ ٣٥٢) ح (٧٩٢)، وابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما يقال في التشهد والصلاة على النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (٢/ ١٧٤) ح (٩١٠)، وصححه الألباني في صحيح أبي داود ح (٧٩٢)، والدَّنْدَنة: أن يتكلّم الرجلُ بالكلام تَسمَع نَغْمَته ولا تفهمه عنه لأنّه يُخفيه. انظر: تهذيب اللغة (١٤/ ٧٠).

مدافعته بها أمكن، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والمقصود من ذلك أن كثيرًا من أهل السلوك والإرادة يشهدون ربوبية الرب وما قدره من الأمور التي ينهى عنها، فيقفون عند شهود هذه الحقيقة الكونية ويظنون أن هذا من باب الرضا بالقضاء والتسليم، وهذا جهل وضلال قد يؤدي إلى الكفر والانسلاخ من الدين؛ فإن الله لم يأمرنا أن نرضى بما يقع من الكفر والفسوق والعصيان، بل أمرنا أن نكره ذلك وندفعه بحسب الإمكان»[(١)].

وهذا القول لم يقل به أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، وما ذكروه في تعريف الرضا وفي درجاته متعقب من وجوه، منها:

أولًا: جعلهم الرضا بالله ربًّا وتسخط عبادة ما دونه، رضا العامة، وأدنى درجات الرضا غير صحيح، إذ الرضا بالله ربًّا هو أصل الرضا بالقضاء، ومشتمل عليه، فمن الرضا بالله ربًّا: الرضا بما يقدره من مصائب، وهكذا.

والرضا بالله ربًّا من المقامات العالية في الإيمان، كما سبق في الحديث: (**ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربًّا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد رسولًا**)[(٢)].

ثانيًا: جعلهم الرضا ترك الدعاء والسؤال بالنجاة من النار، وهذا باطل؛ فإن الرضا الشرعي الصحيح لا يتضمن ترك مشروع من واجب أو مستحب، ولا فعل محرم، فالدعاء الذي هو واجب أو مستحب لا يكون تركه من الرضا، وقد علم بالاضطرار من دين الإسلام أن سؤال الله سبحانه الجنة والاستعاذة به من النار من أعظم الأدعية المشروعة لجميع المرسلين والنبيين والصديقين والشهداء والصالحين[(٣)].

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٥٤٩).

(٢) تقدم تخريجه ص (٦٣٣).

(٣) انظر: الاستقامة (٤٠٨).

المبحث العاشر

«من الأفعال ما يكون حسنه وقبحه مدرَكًا بالعقل، ومنها ما لا يكون كذلك»

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة، وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

المبحث العاشر: «من الأفعال ما يكون حسنه وقبحه مدرَكًا بالعقل، ومنها ما لا يكون كذلك».

المطلب الأول: تفصيل القول في هذه القاعدة:

وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تقرير كونها قاعدةً من كلام أهل العلم.

قال ابن قتيبة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإنما يقبح كل قبيح بنهي الله تعالى عنه، ويحسن الحسن بأمر الله ﷻ به، خلا أشياء جعل الله في الفطر استقباحها كالكذب والسعاية والغيبة والبخل والظلم وأشباه ذلك»(١).

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والقرآن دل على ثبوت حسن وقبح قد يعلم بالعقول ويعلم أن هذا الفعل محمود ومذموم، ودل على أنه لا يعذب أحدًا إلا بعد إرسال رسول»(٢).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وتحقيق القول في هذا الأصل العظيم أن القبح ثابت للفعل في نفسه، وأنه لا يعذب الله عليه إلا بعد إقامة الحجة بالرسالة»(٣).

---

(١) تأويل مختلف الحديث (٢٤٤).

(٢) درء التعارض (٨/ ٤٩٣-٤٩٤).

(٣) مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٣٠).

المسألة الثانية: الأدلة على القاعدة.

يمكن تقسيم الأدلة على هذه القاعدة إلى قسمين:

القسم الأول: **الأدلة على أن العقل يدرك حسن بعض الأشياء وقبحها**، وهي أنواع:

الأول: إخباره سبحانه عن أعمال الكفار بما يقتضي أنها سيئة قبيحة مذمومة قبل مجيء الرسول إليهم، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱئْتِ ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٠﴾ قَوْمَ فِرْعَوْنَ﴾ [الشعراء: ١٠ - ١١]، وقال في فرعون: ﴿إِنَّهُۥ طَغَىٰ﴾ [طه: ٢٤]، ﴿إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٤]، ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَالِيًا مِّنَ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الدخان: ٣١]، فأخبر أنه ظالم وطاغ ومفسد هو وقومه وهذه أسماء ذم الأفعال، والذم إنما يكون في الأفعال السيئة القبيحة، فدل ذلك على أن الأفعال تكون قبيحة مذمومة قبل مجيء الشرع بحسنها وقبحها.

وكذلك قول لوط لقومه: ﴿أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٨٠]، فدل على أنها كانت فاحشة عندهم قبل أن ينهاهم عنها[(١)].

الثاني: أمره سبحانه المشركين بالتوبة والاستغفار مما هم عليه، كما قال تعالى: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: ٦١].

وقال تعالى: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۖ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ ﴿٥٠﴾ يَٰقَوْمِ لَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ۖ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱلَّذِى فَطَرَنِىٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٥١﴾ وَيَٰقَوْمِ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ﴾ [هود: ٥٠ - ٥٢].

---

(١) انظر: درء التعارض (٨/ ٤٩٣)، ومجموع الفتاوى (١١/ ٦٧٨-٦٨١) و(٢٠/ ٣٧).

فلو لم تكن هذه الأفعال قبيحة إذ ذاك؛ لما كان للأمر بالاستغفار والتوبة منها معنى(١).

الثالث: أمره سبحانه المشركين بالتعقل والتفكر والتذكر ونحوها للانتباه من غفلة ما هم عليه من الشرك والكفر.

كما قال ﷻ: ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [هود: ٣٠]، و﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ٦٥]، و﴿فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٩].

فلولا أن قبح ما هم عليه من الكفر يدرك بالعقل لما كان لأمرهم بالرجوع إلى عقولهم معنىً(٢).

الرابع: إخباره سبحانه بأنه أرسل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالأمر بما هو طيب وحسن والنهي عما هو خبيث وقبيح.

قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، فأخبر سبحانه بأن رسوله يأمر بكل معروف وينهى عن كل منكر، ويحل كل طيب ويحرم كل خبيث، ولو كان هذا المعروف والمنكر والطيب والخبيث إنما اكتسب هذه الصفات بأمره الشرع ونهيه؛ لكان معنى الآية: يأمرهم بما يأمرهم وينهاهم عما ينهاهم، ويحل لهم ما أحله، ويحرم عليهم ما حرمه، وهذا باطل ينزه عنه كلام الله وكلام رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ(٣).

ومثله قوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١١/ ٦٧٩).

(٢) انظر: المصدر السابق (١١/ ٦٨٢).

(٣) انظر: منهاج السنة (٣/ ١٧٩)، ومجموع الفتاوى (١٧/ ١٧٨)، ومفتاح دار السعادة (٢/ ٣٢٧).

ﱡﭐ ﭽ ﭾ ﭿ ﱠ [النحل: ٩٠].

فالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى أفعال حسنة في ذاتها، لم تكتسب الحسن من أمر الشرع بها، والفحشاء والمنكر والبغي أفعال قبيحة قبل نهي الشرع عنها، ولو لم تكن كذلك للزم أن يكون المعنى: يأمرهم بما يأمرهم به، وينهاهم عما ينهاهم عنه، وهو باطل كما تقدم.

ومثله قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٢٨) قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ [الأعراف: ٢٨ – ٢٩].

إذ لو كان حسن القسط، وقبح الفاحشة مستفادًا من الأمر والنهي فحسب لكان المعنى: إن الله لا يأمر بما ينهى عنه، وإنما يأمر بما أمر به، وهذا لغو ينزه الرب ﷻ عنه.

الخامس: إخباره سبحانه بأنه لا يسوي بين البصر والعمى، والحياة والموت، والظلمات والنور، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ (١٩) وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ (٢٠) وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ (٢١) وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾ [فاطر: ١٩ – ٢٢].

فلو لم يكن في البصر صفة تقتضي حسنه ولا في العمى صفة تقتضي قبحه؛ لما كان لنفي التسوية بينهما معنى، وقس على ذلك فيما ذُكر(١).

السادس: ضربه سبحانه الأمثال لعباده على حسن توحيده وقبح الشرك به بأشياء يعلمون حسنها وقبحها بعقولهم، كما قال سبحانه: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾ [الزمر: ٢٩].

وقال ﷻ: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ ۖ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ [الروم: ٢٨]، وقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٤٣٣-٤٣٤)، ومفتاح دار السعادة (٢/ ٣٣٩).

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ﴾ [الحج: ٧٣][1].

فلو كان ما ضرب به المثل من الحسن والقبح متوقفًا على تحسين الشرع وتقبيحه لكان هذا استدلالًا بموضع النزاع، فكأنه قال لهم: أضرب لكم مثلًا على حسن التوحيد بما حسنته من سلم العبد لسيده، وعلى قبح الشرك بما قبحته من تشارك الجمع في عبد، وهذا باطل.

السابع: تعليله سبحانه نهيه عن أشياء لكونها فاحشة في نفسها، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، فذكر وصف الفحش عند ذكر الحكم وهو الحرمة، فدل على أنه علة له.

وأصرح منه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢].

فعلل التحريم بكون ذلك فاحشة في نفسه، ولو لم يكن في نفسه فاحشة لم يصح تعليل الحكم به، لأن الوصف عندئذ يستفاد من الحكم الذي هو أمر الشرع، فيكون متأخرًا عنه فلا يصح أن يكون علة له.

ثم يقال أيضًا: العلة يجب أن تغاير المعلول، فلو كان معنى كونها فاحشة هو معنى كونها منهيًّا عنها؛ للزم أن تكون العلة عين المعلول وهذا محال[2].

ومن هنا كان من نفى التحسين والتقبيح العقليين ناف للحكمة، إذ لا وصف حينئذ

(١) انظر: مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٣٣).

(٢) انظر: المصدر السابق (٢/ ٣٢٩).

يكون به الفعل حسنًا أو قبيحًا، والحكمة منشؤها من صفة الشيء؛ فلا حكمة حينئذ[1].

وأما ما أثبته نفاة التحسين والتقبيح من حسن الشرائع فمعزول عن الحكمة، إذ منشؤه عندهم ذات الأمر والنهي، لا صفة في المأمور اقتضت ذلك، فلو أمر بالشرك ونهى عن التوحيد لحَسُن ذلك عندهم، ومعلوم أن هذا لا يمكن وقوعه لما في وقوعه من منافاة لحكمة الله سبحانه ووحدانيته، ولكن هؤلاء جوزوا فرض وقوعه لأنهم سدوا على أنفسهم باب التعليل.

ولذلك فإن إثبات الحكمة من أعظم الأدلة الشرعية العقلية على ثبوت الحسن والقبح العقليين.

القسم الثاني: **الأدلة على أن من الأشياء ما لا يعلم قبحه بالعقل بل بالشرع**، وهي نوعان:

الأول: ما جاء من تحسين وتقبيح في الشارع لما لا صفة فيه تقتضي للعقل تحسينه أو تقبيحه.

كحسن كون صلاة الظهر أربعًا والمغرب ثلاثًا وقبح كونها على خلاف ذلك.

الثاني: ما جاء من نصوص في تحسين ما قبح في العقل، أو تقبيح ما حسن في العقل لحالة أو شخص معين.

كإباحة أو استحباب أو إيجاب الشرع لما قبح في العقل للضرورة، كالميتة للمضطر، أو الكذب لحفظ الدم ونحوه، أو للحاجة كالكذب للإصلاح بين المتخاصمين، وكذا في معاشرة النساء.

---

(١) انظر: إيثار الحق (٣٤٣).

المسألة الثالثة: شرح القاعدة.

مسألة التحسين والتقبيح من مسائل الدين العظام، التي من خالف الحقَّ فيها؛ خالفه الحقُّ في مسائل أخرى جليلة.

الحُسْن لغةً: ضد القبح، يقال حسَن الشيءُ وحسُن، يحسُن حسنًا، فهو حاسَنٌ وحَسَنٌ وحُسَانٌ وحَسَّانٌ.

والتحسين مصدر الفعل المضعف: حسَّن، يقال: حسَّن الشيء تحسينًا، إذا زينه(١).

والقبح نقيضه، يقال: قبح فلان يَقْبُح قَبَاحَةً وَقُبْحًا وقبوحًا وقباحًا وقبوحةً، فهو قبيح.

والتقبيح كالتحسين مصدر المضعَّف: قبَّح الشيء تقبيحًا، أي: أبعده ونحَّاه عن الخير(٢).

والكلام على هذه القاعدة في مسائل:

الأولى: تحقيق المراد بالحسن والقبح.

الثانية: بيان أنه لا تلازم بين ثبوت الحسن والقبح في الأشياء قبل ورود الشرع، وبين الثواب والعقاب عليها.

الثالثة: أن من الحسن والقبح ما هو لازم للفعل لا ينفك عنه، ومنه ما ليس بلازم له، بل يتغير بتغير الأحوال والأشخاص والأزمان ...

المسألة الأولى: **تحقيق المراد بالحسن والقبح.**

مراد أهل السنة بالتحسين والتقبيح أن الأفعال مشتملة على أوصاف تكون بها حسنة أو قبيحة، وهذه الأوصاف ذاتية لهذه الأفعال، ولكونها ذاتية؛ فإن العقل يدركها، ويحكم بها، ولا يتوقف إدراكها على ورود الشرع بحسنها وقبحها.

---

(١) انظر: تهذيب اللغة (٤/ ٣١٤)، ولسان العرب (١٦/ ٢٦٩)، مادة: (حسن).

(٢) انظر: تهذيب اللغة (٤/ ٧٥)، والصحاح (١/ ٣٩٣)، مادة: (قبح).

وذلك أن الحسن والقبح عندهم يرجعان إلى كون الشيء نافعًا وضارًّا، أو ملائمًا ومنافرًا؛ فالحسن هو النافع أو الملائم، والقبيح هو الضار أو المنافر.

والحسن والقبح بهذا المعنى لم يختلف في كونه يعلم بالعقل حتى عند نفاة التحسين والتقبيح، وإنما الخلاف في كون هذا الحسن والقبح سببًا للذم والعقاب أو المدح والعقاب بذاته، أم أن ذلك متوقف على ورود الشرع به.

فهاهنا معنيان ذُكرا للحسن والقبح:

الأول: الموافقة والمخالفة، فالموافق هو الملائم النافع الحسن، والمخالف هو المنافر الضار القبيح.

الثاني: كون الشيء سببًا للمدح والذم والثواب والعقاب، فالحسن: ما تعلق به المدح والثواب في العاجل والآجل، والقبيح ما تعلق به الذم والعقاب في العاجل والآجل.

وقد ذكر بعضهم معنى ثالثًا، وهو كون الشيء صفة كمال وصفة نقص، وليس بصواب، لأمرين:

١) أن هذا المعنى لم يذكره عامة المتقدمين المتكلمين في هذه المسألة، وإنما ذكره الرازي[1]، وسلفه فيه الفلاسفة.

٢) أنه راجع إلى المعنى الأول في حقيقة الأمر، لأن الكمال موافق نافع ملائم، والنقص مخالف منافر ضار[2].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والحسن والقبح من أفعال العباد يرجع إلى كون الأفعال

---

(١) انظر: المحصول في علم أصول الفقه (١/ ١٢٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٣٠٨-٣١٠)، ومفتاح دار السعادة (٢/ ٤١٢-٤١٣)، والعواصم والقواصم (٥/ ٢٥٨)، وشرح الكوكب المنير (١/ ٣٠٠-٣٠١)، وإرشاد الفحول (١/ ٧٨-٧٩).
وإطلاق ابن النجار في (١/ ٣٠٢) عن شيخ الإسلام رَحِمَهُمَاٱللَّهُ أن العقل «يوجب ويحرم» خطأ.

نافعة لهم وضارة لهم، وهذا مما لا ريب فيه أنه يعرف بالعقل»[١].

وقال أيضًا: «والعقلاء متفقون على أن كون بعض الأفعال ملائمًا للإنسان وبعضها منافيًا له إذا قيل: هذا حسن وهذا قبيح، فهذا الحسن والقبح مما يعلم بالعقل باتفاق العقلاء.

وتنازعوا في الحسن والقبح بمعنى كون الفعل سببًا للذم والعقاب هل يعلم بالعقل أم لا يعلم إلا بالشرع؟ وكان من أسباب النزاع أنهم ظنوا أن هذا القسم مغاير للأول وليس هذا خارجا عنه؛ فليس في الوجود حسن إلا بمعنى الملائم، ولا قبيح إلا بمعنى المنافي، والمدح والثواب ملائم والذم والعقاب مناف، فهذا نوع من الملائم والمنافي.

يبقى الكلام في بعض أنواع الحسن والقبيح لا في جميعه، ولا ريب أن من أنواعه ما لا يعلم إلا بالشرع، ولكن النزاع فيما قبحه معلوم لعموم الخلق كالظلم والكذب ونحو ذلك»[٢].

وأما الحسن والقبيح الشرعيان: فهما المأمور والمنهي، فما أمر به فهو حسن، وهو متضمن للمدح والثواب، وما نهي عنه فهو قبيح، وهو متضمن للذم والعقاب[٣].

والحسن والقبح في الأشياء أمران وجوديان، وليسا عدميين، لأنهما صفتان ثبوتيتان، فالحسَن حسُن لصفة أوجبت حسنه، والقبيح قبُح لصفات أوجبت قبحه، وهذه أمور وجودية، وكل منهما إنما حصل لعدم نقيضه، فلما كان نقيضه عدميًّا وجب أن يكون هو وجوديًّا[٤].

---

(١) الرد على المنطقيين (٤٦٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ٣٠٩).

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير (١/ ٣٠٢).

(٤) انظر: مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٧٣-٣٧٤).

ومن هنا كانت الأفعال عند أهل السنة ثلاثة أقسام:

الأول: ما علم حسنه أو قبحه بالعقل قبل ورود الشرع، وهو ما كان مشتملًا على مصلحة أو مفسدة، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة للعالم والظلم مشتمل على مفسدة لهم، فحسن العدل وقبح الظلم يعرف بالعقل لكن لا يلزم من هذا القبح أن يكون فاعله معاقبًا في الآخرة أو مذمومًا إلا إن يرد بذلك الشرع.

الثاني: ما توقفت معرفة حسنه وقبحه على الشرع، فصفة الحسن والقبح هنا استفيدت من الشرع ولا مدخل للعقل فيها.

الثالث: ما كان من قبيل الامتحان، وهذا مرجعه إلى الشرع، والحسن فيه عائد إلى نفس الأمر لا إلى المأمور به؛ إذ المأمور به غير مراد، فالأمر لما اشتمل عليه من مصلحة وحكمة حسن من الشارع، وما اشتمل عليه المأمور به من قبح فإنه غير مراد ولا مطلوب له، كأمر الله سبحانه إبراهيم بذبح ولده[1].

ومسألة التحسين والتقبيح قائمة على أصول ثلاثة، من لم يحكمها لم يستقر له فيها قدم، وهي[2]:

الأول: أن أفعال الله سبحانه معللة بالحكم والغايات الحميدة.

الثاني: أن هذه الحكمة هي وصفه سبحانه، ويشتق له منها اسم.

الثالث: أن الإرادة الإلهية نوعان: إرادة كونية مرادفة للمشيئة، وإرادة شرعية مرادفة للمحبة.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٤٣٥-٤٣٦)، ومفتاح دار السعادة (٢/ ٤٤٥).

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٠٩).

وقد سبق الكلام على هذه الأصول الثلاثة في مبحثين سابقين(١)، والمقصود بيان علاقة هذه الأصول بمسألة التحسين والتقبيح وكيف انبنت عليها.

أما الأصل الأول: فحاصله أن إثبات التعليل في أفعاله تعالى يتضمن إثبات أوصاف تكون مناطًا للعلة، ومرجع هذه الأوصاف إلى الحسن والقبح، فالرب سبحانه يفعل الحسن لأنه يحبه، ويترك القبيح لأنه يبغضه، إذ المحبة هي الغاية الأولى والعلة الكلية التي يفعل سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لأجلها(٢).

وأيضًا فإن التفصيل في أنواع الأفعال من حيث الحسن والقبح مبني على التفصيل في مسألة الحكمة؛ فما كان فيه حكمة في نفسه؛ فحسنه عقلي، ثم قد ينضاف إلى ذلك الأمر به فيكون حسنه مع ذلك شرعي، وما لم يكن فيه حكمة ثم أمر به فحسنه شرعي، وما كان فيه منافاة للحكمة وأُمر به فهو من قبيل الامتحان، والحسن فيه في الأمر فيه لا في المأمور؛ إذ نفس الفعل ليس مقصودًا للآمر.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن حسن الفعل يحصل من نفسه تارة، ومن الآمر تارة، ومن مجموعهما تارة»(٣).

وأما الأصل الثاني: فلأن الله سبحانه له الكمال كله؛ كمال الذات وكمال الصفات والأسماء وكمال الأفعال، وهو منزه سبحانه عن كل ما يضاد هذا الكمال.

ومن صفات الكمال له سبحانه: الحكمة، فهو الحكيم والحكمة وصفه، فليس له فعل خارج عن الحكمة، بل الحكمة وصف لازم لأفعاله ﷻ.

---

(١) انظر ما تقدم ص(٣٤٦) وما بعدها، و(٤٤٣) وما بعدها.

(٢) انظر ما تقدم ص (٣٧٤-٣٧٥).

(٣) مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٩٧).

ومما ينزه عنه سبحانه: ما يضاد هذه الصفة، وهو خلو الفعل عن حكمة يحسن لأجلها فعله، إذ ما خلا عن الحكمة أحد فعلين:

- ما اشتمل على خلافها.
- ما خلا منها ومن خلافها.

فما اشتمل على الحكمة هو الحسن، وما اشتمل على خلافها هو القبيح، وما خلا من الحكمة وخلافها هو العبث، والله موصوف بالحكمة، ومنزه عن القبيح والعبث.

فإثبات حكمة ترجع إليه سبحانه اسمًا ووصفًا يتضمن إثبات حسن وقبح تنشأ عنهما الحكمة في الفعل والترك، لأن الله لا يتصف إلا بالكمال.

وأما الأصل الثالث: فلأن الأفعال الحسنة التي هي منشأ المصالح يحبها الله سبحانه ويرضاها، ثم قد تتعلق بها مشيئته سبحانه فتوجد، وقد لا تتعلق بها مشيئته سبحانه لكون حصولها يفوت مصلحة أكبر منها فتعدم.

والأفعال القبيحة التي هي منشأ القبائح يبغضها الله سبحانه ولا يرضاها، لكن قد تتعلق بها مشيئته لاستلزامها لحكمة أعظم منها فتوجد.

فمشيئته سبحانه مقرونة بالحكمة، فما اقتضت الحكمة وجوده وجد وإن كان في أصله قبيحًا، وهو بوجوده لم يخرج عن كونه كذلك في نفسه، وإنما الحسن بما اشتمل عليه وجوده من وجوه الحكمة.

وما اقتضت الحكمة عدمه عدم، وإن كان في أصله حسنًا، ولم يخرجه عدمه عن كونه حسنًا في ذاته، والحسن في عدمه بما استلزمه عدمه من حكمة أعظم من وجوده.

وبهذا التفصيل في الإرادة يتضح المذهب الحق في هذه المسألة.

ولم يثبت هذه الأصول مجتمعة إلا أهل السنة، ولذلك لم يجد التناقض إلى مذهبهم من سبيل، وأما مخالفوهم؛ فمنهم من نفاها جميعًا، ومنهم من أثبت الأول فقط.

المسألة الثانية: **بيان أنه لا تلازم بين ثبوت الحسن والقبح في الأشياء قبل ورود الشرع وبين الثواب والعقاب عليها.**

من المتقرر أن الوجوب والحرمة والثواب والعقاب وما جرى مجراهما إنما يتلقى من الشرع، إذ لا سبيل للعقل إلى ذلك، وإلا لاستغنى الناس بعقولهم عن الشرع، وهذا باطل.

فهاهنا أمران:

أحدهما: أن الأحكام والأوصاف الشرعية إنما تتلقى من الشارع دون غيره.

الثاني: أن الذم والعقاب متوقف على بلوغ حجة الله سبحانه للعباد.

أما الأمر الأول: فهو مقتضى شهادة التوحيد، وهو أصل من أصلين يقوم عليهما توحيد العبادة، وهما: أن لا يُعبد إلا الله، وأن لا يعبد إلا بما شرع، وقد دل عليه جملة عظيمة من النصوص، منها قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣١].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **(عليكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبدًا حبشيًّا، وسترون من بعدي اختلافًا شديدًا؛ فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها**

بالنواجذ، وإياكم والأمور المحدثات؛ فان كل بدعة ضلالة)[١].

وقال ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتكم، كل بدعة ضلالة»[٢].

وقال الفضيل بن عياض رَحِمَهُ اللَّهُ في قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢]: «أخلصه وأصوبه»، قال: «إن العمل إذا كان خالصًا ولم يكن صوابًا لم يقبل، وإذا كان صوابًا ولم يكن خالصًا لم يقبل حتى يكون خالصًا صوابًا، والخالص: إذا كان لله، والصواب: إذا كان على السنة»[٣].

وقال أبو البركات نعمان الألوسي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد اتفق المسلمون على أنه ليس لأحد أن يعبد الله تعالى بما سنح له وأحبه، بل لا يعبده إلا بما كان عبادة لله عند الله تعالى»[٤].

وأما الأمر الثاني: فقد تقدم الكلام عن شيء منه فيما مضى[٥]، وحاصله أن الله سبحانه لا يعذب أحدًا إلا بعد وصول الحجة الرسالية إليه.

ومن الأدلة عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

قال قتادة رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن الله تبارك وتعالى ليس يعذب أحدًا حتى يسبق إليه من الله خبرٌ،

---

(١) رواه أحمد (٢٨/ ٣٧٥) ح (١٧١٤٥)، ومن طريقه أبو داود: كتاب السنة، باب في لزوم السنة (٥/ ١٢) ح (٤٦٠٧)، ورواه الترمذي: أبواب العلم، باب ما جاء في الاخذ بالسنة واجتناب البدع (٤/ ٤٠٨) ح (٢٦٧٦)، وابن ماجه: المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين (١/ ٧١) ح (٤٢) من حديث العرباض بن سارية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وصححه الألباني في الإرواء ح (٢٤٥٥).

(٢) رواه الدارمي (١/ ٢٨٨) ح (٢١١)، والطبراني (٩/ ١٦٨) ح (٨٧٧٠).

(٣) رواه ابن أبي الدنيا في الإخلاص والنية (٥٠) رقم (٢٢).

(٤) جلاء العينين في محاكمة الأحمدين (٤٦١).

(٥) انظر ما تقدم ص (٥٦٣).

أو يأتيه من الله بينة، وليس معذبًا أحدًا إلا بذنبه»[1].

وقوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِ﴾[النساء: ١٦٥].

وحديث الأسود بن سريع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن نبي الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: (**أربعة يوم القيامة؛ رجل أصم لا يسمع شيئًا، ورجل أحمق، ورجل هرم، ورجل مات في فترة، فأما الأصم فيقول: رب لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئا، وأما الأحمق فيقول: رب لقد جاء الإسلام والصبيان يحذفوني بالبعر، وأما الهرم فيقول: ربي لقد جاء الإسلام وما أعقل شيئا، وأما الذي مات في الفترة فيقول: رب ما أتاني لك رسول. فيأخذ مواثيقهم ليطيعُنَّه، فيرسل إليهم أن ادخلوا النار، قال: فوالذي نفس محمد بيده لو دخلوها لكانت عليهم بردًا وسلامًا**)[2].

إذا تبين هذا؛ عُلم أنه لا تلازم بين كون الشيء قبيحًا في نفسه، وبين المؤاخذة به، لأن المؤاخذة حكم يتلقى من الشرع، فقبل وروده لا مؤاخذة عليه، وإذا كانت المؤاخذة على ما قبح في الشرع متوقفة على وصول الحجة؛ فمن باب أولى ألا تكون المؤاخذة على ما قبح عقلًا قبل ورود الشرع.

وهذه المسألة هي التي خفيت على مخالفي أهل السنة فظنوا أن ثبوت الحسن والقبح في الأشياء قبل ورود الشرع مستلزم لأن يحاسبوا عليها، فأنكره بعضهم والتزمه آخرون، ولو وفَّوا هذه المسألة حقها لما كان ثَمَّ خلاف ولعادت مسألة التحسين والتقبيح اتفاقية وفاقية لا خلافية[3].

فإن قيل: ما فائدة كون الشيء في نفسه قبيحًا إذا لم يكن ثم عقاب عليه؟

---

(١) رواه ابن جرير (١٤/ ٥٢٦).

(٢) تقدم تخريجه ص (٢٧٣).

(٣) انظر: مفتاح دار السعادة (٢/ ٤١٢-٤١٤)، وإيثار الحق (٣٤٢-٣٤٣).

فالجواب من وجوه:

الأول: أن الله فطر عباده على استحسان الحسن وبغض القبيح، فلو لم تكن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة لما أمكنهم التفريق بينها حبًّا وبغضًا، وهذا مما لا تقوم معه معايشهم، إذ الحسن والقبح ضدان في اللغة والعقل، فإذا لم يعرف حسن الأفعال من قبحها لم يتوجه الحب والبغض إلى شيء منها، فلا تتوجه حركاتهم إلى أحدهما -إذ الحركات مرجعها إلى المحبة وخلافها كما تقدم- مع ضرورة الناس إلى أحد هذين الضدين الموصوفين بالحسن والقبح.

الثاني: أن فاعل القبيح قبل ورود الشرع معيب منقوص، ليست حاله كحال من لم يفعله، وإن قدر أنه لن يعاقب عليه، فقد عاب الله سبحانه على المشركين أفعالهم القبيحة في جاهليتهم، كما قال تعالى: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠]، فذم آباءهم لفعلهم الشرك قبل البعثة، ولم يكتف بذم الفعل نفسه(١).

الثالث: أن فعل القبيح -على الصواب- سبب للعقوبة، وإن لم يعاقب به لانتفاء شرط الحجة، وذلك أن الله سبحانه فطر عباده على استحسان الحسن وقبح القبيح، فهم بمخالفتهم لما أودع الله في فطرهم من ذلك متسببون في العقوبة مستحقون لها، لكن انتفاء الشرط الذي هو الحجة منع من وجوبها(٢).

ومما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [القصص: ٤٧].

ووجه الدلالة: أنه سبحانه جعل ما قدمته أيديهم من الكفر والذنوب سببًا لإصابتهم بالمصيبة، وجعل إرسال الرسول حجة قاطعة لعذرهم في عدم بلوغهم مراده سبحانه،

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١١/ ٦٨٦).

(٢) انظر: المصدر السابق، ومفتاح دار السعادة (٢/ ٤١٣).

فالمعصية سبب والحجة شرط، فإذا وجد السبب وتحقق الشرط؛ وجد مقتضاهما من العقوبة.

وفي هذه الآية حجة كذلك على ثبوت الحسن والقبح قبل الشرع؛ لأن أفعالهم لو لم تكن حسنة وقبيحة لما كانت سببًا للعقوبة[١].

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والتحقيق في هذا أن سبب العقاب قائم قبل البعثة، ولكن لا يلزم من وجود سبب العذاب حصوله، لأن هذا السبب قد نصب الله تعالى له شرطًا وهو بعثة الرسل، وانتفاء التعذيب قبل البعثة، هو لانتفاء شرطه لا لعدم سببه ومقتضيه، وهذا هو فصل الخطاب في هذا المقام»[٢].

المسألة الثالثة: **أن من الحسن والقبح ما هو لازم للفعل لا ينفك عنه، ومنه ما ليس بلازم له، بل يتغير بتغير الأحوال والأشخاص والأزمان ...**

مراد أهل السنة بكون الفعل حسنًا أو قبيحًا في ذاته: أنه في نفسه منشأ للمصلحة والمفسدة، فالحسن سبب للمصلحة، والقبيح سبب للمفسدة، فترتب المصلحة والمفسدة في الفعل عليهما كترتب سائر المسبَّبات على أسبابها، كالرِّي على الشرب، والشبع على الأكل، لكن قد تختلف المصلحة والمفسدة -كسائر المسببات الأخرى- باختلاف الأحوال والأشخاص والأماكن، فالدواء قد يكون نافعًا في حق شخص ضارًّا في حق آخر، ترياقًا في حال، وسمًّا في حال أخرى، فتخلف المسبب لا يستلزم منه خروج السبب عن اقتضائه لأثره.

وأيضًا فكونه ذاتيًّا المراد به أنه وصف للفعل ناشئ عن معنى تضمنه، فالقبح وصف ذاتي للكذب، لأنه متضمن لهدر الحقوق وضياع الأمانات، وفساد معيشة الناس، والحسن وصف ذاتي للعفاف لأنه متضمن حفظ أعراض الناس وأنسابهم، وهكذا...[٣].

---

(١) انظر: مدارج السالكين (١/ ٢٣٢-٢٣٣).

(٢) مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٠٢).

(٣) انظر: المصدر السابق (٢/ ٣٧٥-٣٩٣).

ولهذه العلاقة بين المصلحة والمفسدة والحسن والقبح قسم أهل العلم الأفعال من حيث لزوم الحسن والقبح لها من عدمه إلى قسمين[(١)]:

- ما لا يتغير حسنه وقبحه بحال ولا شخص، كالشرك بالله سبحانه؛ فإنه يقبح من كل أحد وفي كل حال، وكشكر المنعم فإنه حسن من كل أحد وفي كل حال.

وضابط هذا القسم أن يكون الفعل واجبًا لنفسه أو محظورًا لنفسه، فالحسن والقبح وصفان لازمان عندئذ، فلا يتغير حكمه ولا يرد الشرع بخلافه.

- ما يتغير حسنه وقبحه تبعًا للمصلحة والمفسدة، بتغير الأحوال والأشخاص، فالكذب قبيح في أصله لكنه يحسن إذا كان لدفع شر أكبر منه، كالكذب لدفع القتل عن نبي، وبالمقابل؛ فالصدق حسن في نفسه لكنه يقبح في هذه الحالة.

وضابط هذا القسم أن يكون الفعل منوطًا بالمصلحة، فالحسن والقبح فيه عندئذ تابع للمصلحة، حالًا وشخصًا ومكانًا وزمانًا ... وليس وصفًا لازمًا.

وهذا التغير المنوط بالمصلحة إما أن يرجع إلى صفة الفعل التي بها حسن أو قبح، وإما أن يرجع إلى أمر خارج عنه وهو اختلاف الحال أو الشخص أو الزمان أو المكان ...[(٢)]

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن الناس من يظن أن الحسن والقبح صفة لازمة للموصوف، وأن معنى كون الحسن صفة ذاتية له هذا معناه وليس الأمر كذلك بل قد يكون الشيء حسنًا في حال قبيحًا في حال»[(٣)].

والحاصل أن الحسن والقبح منه ما يعرف بالعقل قبل ورود الشرع، ومنه ما لا يعرف إلا بالشرع، وأنه لا تلازم بين ثبوت الحسن والقبح في الأشياء قبل ورود الشرع وبين

---

(١) انظر: المسودة في أصول الفقه (٢/ ٨٧٧-٨٧٨)، وشرح الكوكب المنير (١/ ٣٠٦-٣٠٦).

(٢) انظر: الرد على المنطقيين (٤٦٥-٤٦٦).

(٣) المصدر السابق (٤٦٥).

الثواب والعقاب عليها، وأن من الحسن والقبح ما هو لازم للفعل لا ينفك عنه، ومنه ما ليس بلازم له، بل يتغير بتغير الأحوال والأشخاص والأزمان، والله أعلم.

المطلب الثاني: المخالفون لأهل السنة في هذه القاعدة، والرد عليهم.

خالف أهل السنة في هذه القاعدة الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية.

أما **الأشاعرة**؛ فذهبوا إلى إنكار التحسين والتقبيح العقليين، وأن العقل لا مدخل له في تحسين شيء ولا تقبيحه، وأنه ليس للفعل صفة في نفسه بها يحسن ويقبح، وأن ذلك إنما يعرف بالشرع، فما أمر به الشرع فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح، وما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح.

وعند هؤلاء أن الحسن والقبح مستفاد من الشرع لا غير، فلو أمر بالظلم لكان حسنًا، ولو نهى عن البِر لكان قبيحًا.

قال الأشعري: «فإن قال: فإنما يقبح الكذب لأنه قبحه، قيل له: أجل، ولو حسَّنه لكان حسنًا، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض»(١).

وقال أيضًا: «وأجمعوا على أن القبيح من أفعال خلقه ما نهاهم عنه وزجرهم عن فعله، وأن الحسن ما أمرهم به أو ندبهم إلى فعله أو أباحه لهم»(٢).

وقال الباقلاني: «واعلموا أنه ليس تحت وصف فعل المكلف بأنه حسن أو قبيح صفة هو في نفسه عليها يستحقها لذاته وجنسه، أو لمعنى يقوم به، أو لوجه هو في العقل عليه ... وإنما يجب وصف فعل المكلف بأنه حسن وقبيح: إنه مما حكم الله بحسنه أو قبحه»(٣).

وقال أبو الوَليد البَاجي(٤): «ليس في العقل حسنُ حسنٍ ولا حظرُ محظورٍ، ولا إباحة

---

(١) اللمع (١١٧).

(٢) رسالة إلى أهل الثغر (٢٤٣).

(٣) التقريب والإرشاد للباقلاني (١/ ٢٧٨-٢٧٩).

(٤) هو: أبو الوليد، سليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي الباجي المالكي، ولد في باجة بالأندلس =

مباح ولا وجوب واجب»[١].

وقال الجويني: «لا يدرك بمجرد العقل حسن ولا قبح على مذهب أهل الحق، وكيف يتحقق درك الحسن والقبح قبل ورود الشرائع مع ما قدمناه من أنه لا معنى للحسن والقبح سوى ورود الشرائع بالذم والمدح، فالحسن إذن على التحقيق هو التحسين، وذلك نفس الشرائع، وكذلك القبح يرجع إلى التقبيح، وهو عين الشرع»[٢].

وقال: « ثم من أحكام الشرع: التقبيح والتحسين، وهما راجعان إلى الأمر والنهي، فلا يقبح شيء في حكم الله تعالى لعينه، كما لا يحسن شيء لعين»[٣].

وقال الغزالي: « فإنه لا معنى للحسن والقبح بالإضافة إلى ذوات الأشياء، بل الحسن ما أمر به والقبيح ما نهى عنه، فيكون الحسن والقبح تابعًا للأمر والنهي؛ لا علة ولا متبوعًا»[٤].

وقال الآمدي: «مذهب أصحابنا وأكثر العقلاء أن الأفعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها، وأن العقل لا يحسن ولا يقبح»[٥].

وقال الإيجي: «القبيح ما نُهي عنه شرعًا، والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائدًا إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه؛ لم يكن ممتنعًا

=

(٤٠٣هـ)، من كتبه: «المنتقى»، و«إحكام الفصول في أحكام الأصول»، مات سنة (٤٧٤هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٥٣٥)، والديباج المذهب لابن فرحون (١/ ٣٧٧).

(١) إحكام الفصول في أحكام الأصول (٢/ ٦٨٧).

(٢) التلخيص في أصول الفقه (١/ ١٥٧).

(٣) البرهان في أصول الفقه (١/ ٨٧)

(٤) المستصفى (٣/ ١٩٧).

(٥) الإحكام (١/ ١١٢).

وانقلب الأمر»[(١)].

واستدل الأشاعرة على مذهبهم بأدلة شرعية وشبه عقلية.

أما الأدلة الشرعية؛ فمنها:

- قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].
- قوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].
- قوله تعالى: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا﴾ [الأنعام: ١٣٠].

وجه الدلالة من هذه الآيات أن الله سبحانه لا يعذب إلا بعد قيام الحجة على الناس بإرسال الرسل وبيان الشرع، فلو كانت الأحكام مدركها العقل للزم أن تقوم الحجة على الخلق بذلك، وللزم أن يستحقوا الثواب والعقاب بدون بعثة الرسل[(٢)].

وأما الأدلة العقلية؛ فمنها:

أولًا: أن العبد مجبور في أفعاله، وإذا كان كذلك؛ لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح، لأن ما ليس فعلًا اختياريًّا لا يتصف بهذه الصفات بالاتفاق.

وهذا الدليل هو الذي اعتمده الرازي[(٣)].

---

(١) المواقف (٣٢٣).

(٢) هذه الأدلة مع أدلة أخرى نحوها استدل بها السمعاني في قواطع الأدلة (٣/ ٤٠٣-٤٠٤)، وانظر: الجامع لأحكام القرآن (٧/ ٢٢٦).

(٣) انظر: المحصل للرازي (٢٠٣)، والمطالب العالية له (٣/ ٣٣٢-٣٣٣)، وانظر كذلك: المواقف (٣٢٤)، والإحكام للآمدي (١/ ١١٥).

ثانيًا: أنه لو كان الحسن والقبح ذاتيين في الفعل للزم قيام العرَض بالعرَض، وهو باطل، بيان ذلك: أن الحسن أو القبح صفتان للفعل، وهما زائدتان عليه، إذ قد يعقل الفعل ولا يعقل كونه حسنًا أو قبيحًا، وهما وجوديان لأن نقيضيهما عدميان، فإذا كانا ذاتيين للفعل، وهما مع ذلك وصفان وجوديان زائدان ليسا من ماهية الفعل؛ بل قائمان به؛ فيلزم من ذلك قيام العرَض بالعَرَض، وهو باطل، فثبت بهذا أن ليس للفعل من ذاته صفة حسن ولا قبح.

وهذا الدليل هو الذي اعتمده الآمدي(١).

ثالثًا: أنه لو كان الحسن والقبح ذاتيين في الأفعال لما كان الفعل حسنًا في حال وقبيحًا في حال والفعل هو هو، مثال ذلك: الكذب لدفع القتل عن نبي، فالكذب حسن في هذه الحال، بينما هو في حاله الأصلي: قبيح، وكذا القتل؛ يحسن إذا كان قصاصًا، ويقبح إذا كان اعتداءً، والكذب والقتل هما هما، فإذا كان الفعل يقبح في حال ويحسن في حال؛ فليس له من نفسه حسن ولا قبح.

وأيضًا لو كانا ذاتيين لَلَزم اجتماع النقيضين في شيء واحد، مثال ذلك: أنه إذا قال واحد: لأكذبن غدًا، فإذا حضر الغد، فإما أن يكذب أو لا.

فإن كذب لزم حسن ذلك لكونه مستلزمًا لصدق الخبر، والمستلزم للحسن حسن، وهو قبيح لكونه كذبًا، فاجتمع فيه الحسن والقبح.

وإن لم يكذب؛ فهو حسن لأن الكذب قبيح وتركه حسن، وهو قبيح من جهة كذبه فيما أخبر به، فاجتمع فيه كذلك الحسن والقبح، فاجتماع النقيضين موجب لنفي ذاتية الحسن والقبح.

وهذا الدليل هو الذي اعتمده أبو المعالي الجويني(٢).

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي(١/ ١١٧-١١٨)، وانظر كذلك: المواقف (٣٢٦).

(٢) انظر: التلخيص للجويني (١/ ١٦٠)، وانظر: الإحكام للآمدي (١/ ١١٤-١١٥)، والمواقف (٣٢٥).

والجواب عما استدلوا به:

أما الآيات؛ فلا دليل لهم فيها على نفي الحسن والقبح في الأفعال، إذ فيها أن الله سبحانه لا يعذب أحدًا بسوء صنعه إلا بعد إرسال الرسل وإقامة الحجة، وهذا غير ناف لكون الأفعال المعذَّب عليها قبل البعثة قبيحة في نفسها، ففرق بين ثبوت قبح الشيء واستحقاق العقوبة عليه، بل هذه الآيات دليل عليهم؛ إذ مضمونها أنها قبائح في نفسها، لأنها لو لم تكن قبائح لما كانت سببًا للعقوبة التي حال دونها عدم قيام الحجة، فالآيات دالة على الأصلين:

- ثبوت القبح في ذات الأفعال.
- أنه لا عقوبة على القبائح إلا بعد إرسال الرسل وإقامة الحجة[1].

ثم قد تقدم في المطلب الأول من الآيات ما يدل على ثبوت الحسن والقبح في الأفعال قبل ورود الشرع، فآيات القرآن دالة على المذهب الحق لا على ما ذهب إليه الأشاعرة.

وأما الأدلة العقلية:

أما الدليل الأول؛ فجوابه من وجوه:

الأول: أن هذا يتضمن التسوية بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية، وهذا باطل بالضرورة، وإذا كان كذلك لم يصح الاستدلال به.

الثاني: أنه لو صح الدليل المذكور لَلَزم منه أن يكون الرب تعالى غير مختار في فعله، لأن التقسيم الوارد في أفعال العبد يرد في أفعال الله، وهذا باطل.

الثالث: أنه لو كان فعل العبد ضروريًّا أو اتفاقيًّا لَلَزم بطلان الحسن والقبح الشرعيين لأن الفعل الضروري أو الاتفاقي لا يحسنه الشرع ولا يقبحه، لأنه لا يرد بالتكليف به

(١) انظر: مدارج السالكين (١/ ٢٣٢).

فضلًا عن أن يجعله متعلق الحسن والقبح.

الرابع: أن هذا الدليل لو صح لَلَزم بطلان الشرائع والتكاليف جملة، لأن التكليف إنما يكون بالأفعال الاختيارية، وإذا كانت الأفعال اضطرارية غير اختيارية لم يتصور تعلق التكليف والأمر والنهي بها(١).

وأما الدليل الثاني؛ فبطلانه كذلك من وجوه:

الأول: أن قيام العَرَض بالعَرَض أمر واقع غير مدفوع، وهو منقوض بما لا يحصى من المعاني التي توصف بالمعاني، كما يقال علم ضروري وعلم كسبي وإرادة جازمة وحركة سريعة وحر شديد ونحو ذلك.

الثاني: أن قيام العرض بالعرض تبعًا لقيامه بالجوهر الذي هو المحل غير ممتنع، لأن الحال حينئذ أن العرضين جميعًا قائمان بالمحل؛ أحدهما تابع للآخر، وكلاهما تابعان للمحل.

الثالث: أنه لو صح قولكم بأن العرض لا يقوم بالعرض للزم منه بطلان الحسن والقبح الشرعيين، لأنهما كذلك وصفان وجوديان زائدان على الفعل، فالقول فيهما كالقول في الحسن والقبح العقليين(٢).

وأما الدليل الثالث؛ فمن أفسد الأدلة، وهو منقوض من وجوه:

الأول: أننا لا نعني بكون الفعل حسنًا أو قبيحًا لذاته أو لصفته أن ذلك يقوم بحقيقة لا ينفك عنها بحال، مثل كون الحركة حركة والسواد لونًا، وإنما نعني بذلك أنه في نفسه منشأ للمصلحة والمفسدة وترتبهما عليه كترتيب المسببات على أسبابها المقتضية لها، كترتب

---

(١) انظر هذه الوجوه الأربعة في مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٦٩-٣٧٢)، وقد أبطل ابن القيم هذا الدليل من اثني عشر وجهًا.

(٢) انظر هذه الوجوه الثلاثة في مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٧٢-٣٧٣).

الري على الشرب والشبع على الأكل وترتب منافع الأغذية والأدوية ومضارها عليها، فإن ترتب آثار هذه المسببات على أسبابها تختلف باختلاف الأزمان والأحوال والأماكن والمحل القابل ووجود المعارض، فتخلف الشبع والري عن الخبز واللحم والماء في حق المريض ومن به علة تمنعه من قبول الغذاء لا تخرجه عن كونه مقتضيًا لذلك حتى يقال لو كان كذلك لذاته لم يتخلف[1].

الثاني: أن اقتضاء الذات الواحدة لأمرين متنافيين بحسب شرطين متنافيين جائز، كاللحم يقتضي الصحة بشرط سلامة البدن، ويقتضي المرض بشرط كون الجسم محمومًا ونحوه، ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى، فالحسن ينشأ من ذاته أو من وصفه بشرط معين، والقبح ينشأ من ذاته أو من وصفه بشرط آخر[2].

وأما ما مثَّلوا به من حسن الكذب لعصمة دم نبي فهو تمثيل باطل لأمرين:

أولًا: أن الكذب في ذاته قبيح لم يخرج عن كونه قبيحًا، وأما الذي يحسن فالتعريض والتورية[3].

ثانيًا: أن تخلف القبح عن الكذب لفوات شرط أو قيام مانع يقتضي مصلحة راجعة على الصدق لا يخرجه عن كونه قبيحًا لذاته -كما تقدم تقريره- كلحم الخنزير؛ فإن تحريمه ناشئ من ذاته، وتخلف هذا التحريم عند الضرورة لا يوجب عدم اقتضائها للمفسدة التي حرِّم بسببها[4].

---

(١) انظر: مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٧٥-٣٧٦).

(٢) انظر: المصدر السابق (٢/ ٣٩٣-٣٩٤).

(٣) انظر: المصدر السابق (٢/ ٣٩٤).

(٤) انظر: المصدر السابق (٢/ ٣٩٦).

وأما ما مثَّلوا به من حسن القتل للحد وقبحه للاعتداء؛ فمردود بكون القتل واحدًا بالنوع، فما كان منه ظلمًا كان قبيحًا، وما كان عدلًا كان حسنًا، فلم يرجع الحسن والقبح فيه إلى واحد بالعين، ونظير هذا: السجود؛ فإنه حسن إن كان لله سبحانه، وقبيح إذا كان لغيره[(١)].

وأما ما مثَّلوا به من قول القائل: لأكذبن غدًا ...؛ فمردود باختلاف جهتي الحسن والقبح، فإن القائل إذا كذب كان كذبه قبيحًا بالنظر إلى ذاته وحسنًا بالنظر إلى تضمنه صدق الخبر الأول، وإذا لم يكذب كان صدقه حسنًا بالنظر إلى ذاته قبيحًا بالنظر إلى تضمنه كذب الخبر الأول، فجهة الحسن فيه مختلفة عن جهة القبح فيه[(٢)].

وأما المعتزلة؛ فمذهبهم مقابل لمذهب الأشاعرة، فقد ذهبوا إلى أن التحسين والتقبيح مرجعه إلى العقل.

والأفعال عندهم بحسب معرفة طريق حسنها وقبحها ثلاثة أقسام:

الأول: ما طريق معرفته ضروري يعلمه العاقل بالاضطرار، ولا يفتقر فيه إلى السمع، وهو أصول المقبحات والمحسنات والواجبات، وهو من جملة كمال العقل، إذ أنه لو لم يكن معلومًا بالعقل لصار غير معلوم أبدًا، لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء ليتوجه عليه التكليف.

ويدخل فيه كل ما تمحض فيه وجه المصلحة أو وجه المفسدة.

مثال ذلك: العلم بقبح الظلم وقبح كفر النعمة وقبح الجهل، وحسن أضدادها.

وهذا القسم غير محتاج في معرفة حسنه وقبحه إلى السمع، لأن عليه دليلًا معلومًا من جهة العقل، إذ يمكنه أن ينظر فيه فيعرف المدلول.

---

(١) انظر: المصدر السابق (٢/ ٣٩٧).

(٢) انظر: المصدر السابق (٢/ ٣٩٦).

الثاني: ما طريق معرفته مكتسب، ويعرف بالنظر والاستدلال، وهو ما لم تتمحض فيه جهة المصلحة أو جهة المفسدة.

ومثاله: الكذب النافع، أو الصدق الضار.

الثالث: ما طريق معرفته السمع ولا مدخل للضرورة في شيء منه.

مثاله: حسن الصلاة والصيام، وقبح الزنا والخمر.

وقد أشار إلى هذا التقسيم: القاضي عبد الجبار(١).

وذكر نحوًا منه أبو الحسين البصري المعتزلي فقال: «اعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل: إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط، وإما بالشرع فقط، وإما بالشرع وبالعقل.

- وأما المعلومة بالعقل فقط: فكل ما كان في العقل دليل عليه، وكان العلم بصحة الشرع موقوفًا على العلم به، كالمعرفة بالله وبصفاته وأنه غني لا يفعل القبيح ...

- فأما ما يصح أن يعرف بالشرع وبالعقل: فهو كل ما كان في العقل دليل عليه ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به، كالعلم بأن الله واحد لا ثاني له في حكمته ... وكذلك وجوب رد الوديعة والانتفاع بما لا مضرة فيه على أحد.

- فأما ما يعلم بالشرع وحده: فهو ما في السمع دليل عليه دون العقل، كالمصالح والمفاسد الشرعية وما له تعلق بهما.

أما المصالح والمفاسد الشرعية فهي كالأفعال التي تعبدنا بفعلها أو تركها بالشريعة نحو كون الصلاة واجبة وشرب الخمر حرامًا وغير ذلك ...

وأما ما له تعلق بالمصالح والمفاسد الشرعية؛ فهي طرق الأحكام الشرعية كالأدلة

---

(١) انظر المحيط بالتكليف (١/ ٢٣٢-٢٣٤)، والمغني (٦/ ٧٤).

والأمارات وأسباب هذه الأحكام وعللها وشروطها»[(١)].

والأمور المعروفة حسنًا وقبحًا بالشرع تعرف بالعقل إذا عُرف اشتمالها على مصلحة أو مفسدة.

قال القاضي عبد الجبار: «فإذا عرفنا في شيء من الأشياء أنه مفسدة بالشرع عرفنا قبحه بالعقل، كما إذا عرفنا أن في شيء من الأشياء دفعًا للضرر عرفنا وجوبه عقلًا»[(٢)].

فالشرع عندهم كاشف عن الحسن والقبح فيما أُمر به ونُهي عنه، فلم يعطِ ما كشف عن حسنه حسنًا ليس فيه، كما لم يعطِ ما كشف عن قبحه قبحًا ليس فيه.

وأما ما عرف حسنه وقبحه بالضرورة أو الاستدلال فالشرع مؤيد لما عُلم بالعقل من حسنه وقبحه.

قال القاضي عبد الجبار: «وإنما يكشف السمع من حال هذه الأفعال عما لو عرفناه بالعقل لعلمنا قبحه أو حسنه ... ولذلك نقول: إن السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه، وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل »[(٣)].

وقال أيضًا: «واعلم أن النهي الوارد عن الله ﷻ يكشف عن قبح القبيح لا أنه يوجب قبحه، وكذلك الأمر يكشف عن حسنه لا أنه يوجبه»[(٤)].

بل جعلوا أمر الشارع ونهيه مقتضى الحسن والقبح، فالفعل حسن فأمر به، وقبح فنهى عنه، فالأمر والنهي كاشفان عن حسن وقبح حاصلين قبل الفعل.

---

(١) المعتمد في أصول الفقه (٢/ ٨٨٦-٨٨٩).

(٢) المحيط بالتكليف (١/ ٢٣٤).

(٣) المغني (٦/ ٦٤).

(٤) المحيط بالتكليف (١/ ٢٥٥-٢٥٦).

وبناءً على إدراك العقل عندهم للحسن والقبح في الأفعال؛ فإنهم قالوا بأنه يدرك الحكم المترتب عليهما من غير توقف على الشرع، وقالوا باستحقاق الثواب والعقاب والمدح والذم على ذلك، ومن هنا قالوا بأن من لم تبلغه الدعوة؛ فهو مكلف من الله تعالى بما ركَّب فيه من عقل يدرك الحسن والقبح.

قال القاضي عبد الجبار: «فصل في بيان كيفية ما يستحق بالقبيح من الأحكام: أما الذم فإنه يستحق به إذا كان قبيحًا، وفاعله يعلمه كذلك أو يتمكن من كونه عالمًا به، وأن يكون مخلّى بينه وبينه، فمتى فعله والحال هذه استحق الذم، وإنما شرطنا كونه قبيحًا لأن العقل يشهد بأن الفعل إذا لم يكن كذلك لم يحسن ذم فاعله عليه، بل يقبح ذلك، فلا بد من اعتبار قبحه»[1].

وقال في أثناء كلامه على النبوات من «شرح الأصول الخمسة» -بعد أن بيَّن أن ما أتت به الرسل إنما هو تفصيل لما تقرر جملته في العقل-: «يبين ما ذكرناه أن اختلاف الطريق لا يقدح في حصول ما كان طريقًا إليه، فسواء علمنا عقلًا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، أو علمناه سمعًا؛ فإنه في الحالين جميعًا نعلم وجوب هذا وقبح ذلك»[2].

وقد اختلف المعتزلة فيما بينهم في الجهة المحسنة والمقبحة على أقوال[3]:

الأول: أن الحسن إنما يحسن لوجه، ككونه نفعًا مفعولًا بالنفس أو بالغير، أو كونه مستحقًّا، أو كون الكلام صدقًا، أو أمرًا بالحسن ونهيًا عن القبيح، ونحو هذه الوجوه.

كما أن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه، ككونه ضررًا على النفس، أو عبثًا، أو أمرًا بقبيح ونهيًا عن حسن، ونحو ذلك.

---

(١) المغني (١٤/ ١٧٣).

(٢) شرح الأصول الخمسة (٥٦٥).

(٣) انظر: المغني (٦/ ٦١-٧٣)، والمحيط بالتكليف (٢/ ٢٣٢-٢٤٠).

وهذا قول أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم(١).

الثاني: أن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه من الوجوه المعقولة التي متى ثبتت اقتضت قبحه، وأما الحسن فإنه يحسن إذا انتفت عنه وجوه القبح، لذلك لا يصح أن تعلم الحسن حسنًا إلا مع العلم بانتفاء وجوه القبح عنه.

وهو اختيار كثير من المتأخرين، ومنهم القاضي عبد الجبار(٢).

الثالث: أن القبيح يقبح لوقوعه على وجه، وأما الحسن فيحسن للأمرين: وقوعه على وجه، وانتفاء وجوه القبح عنه.

وهو اختيار أبي هاشم في بعض المواضع(٣).

وبناءً على ما ذهبوا إليه من تحسين العقل وتقبيحه، وكونه يوجب الحسن ويحرم القبيح، وبناءً على كونهم مشبهة في الأفعال؛ فقد ذهب المعتزلة إلى أن أوجبوا على الرب سبحانه «رعاية مصالح شبهوا فيها الخالق بالمخلوق، وجعلوا له بعقولهم شريعة أوجبوا عليه فيها وحرموا وحجروا عليه»(٤).

قال القاضي عبد الجبار: «ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم؛ فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة»(٥).

ومعنى الوجوب عندهم: «ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم، أو للإخلال به

---

(١) انظر: المغني (٦/ ٧٠)، والمحيط بالتكليف (٢/ ٢٣٩).

(٢) انظر: المغني (٦/ ٧٣).

(٣) انظر: المصدر السابق (٦/ ٧١).

(٤) شفاء العليل (٢/ ٥٢٧).

(٥) شرح الأصول الخمسة (٣٠١).

تأثير في استحقاق الذم»[١].

ومن ذلك:

أولًا: وجوب اللطف:

المراد باللطف عندهم: هو: «كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إلى اختيار أو إلى ترك القبيح»[٢].

وقيل: «ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده، أو يكون أولى أن يقع عنده»[٣].

وقيل: «هو كل حادث جنس يختار عنده ما تناوله التكليف من واجب أو ندب، أو يكون المكلف عنده إلى اختياره أقرب»[٤].

واللطف عند المعتزلة باعتبار فاعله ثلاثة أقسام[٥]:

الأول: ما يكون من فعل الله تعالى، فالله سبحانه لطيف بعباده بإجماع المسلمين.

وللفعل حتى يكون لطفًا من الله سبحانه شروط هي:

١) أن يكون هذا الفعل بعد التكليف وقبل حصول الفعل المكَّلف به من العبد، فلا يسمى فعله تعالى قبل التكليف لطفًا وإن دعا إلى الطاعة لأنها لم تجب بعد، وكذلك فعله بعد قيام العبد بما كلف به لا يسمى لطفًا.

---

(١) المصدر السابق (٤١)، وانظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل (١٤/ ٧).

(٢) شرح الأصول الخمسة (٥١٩).

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل (١٣/ ٩).

(٤) المصدر السابق (١٣/ ١١).

(٥) انظر: المصدر السابق (١٣/ ٢٧-٢٩)، وتنزيه الله عما أوجبه عليه المعتزلة لأحمد بناني (١٦٠-١٦٣).

٢) أن يكون معلومًا للمكلف بحيث يدفعه إلى الطاعة ويقربه إليها، أو ممكن العلم له وإن لم يعلمه لانشغاله أو إعراضه.

٣) أن يكون بينه وبين التكليف تعلق ومناسبة ليكون أدعى للتأثر به.

٤) أن لا يكون متقدمًا على فعل العبد بكثير حتى يلاحظ ارتباطهما وتعلقهما ببعض.

٥) أن لا يشتبه بالتمكين، لأن التمكين لا يحدث الفعل بدونه إطلاقًا، أما اللطف فهو لا يعدو أن يكون داعيًا إلى الفعل.

الثاني: ما يكون من فعل المكلَّف نفسه، فإن المكلَّف يمكن أن يلطف لنفسه فيما هو مكلف به من الله سبحانه، فإذا أراد فعل طاعة كالصلاة فإنه يمكنه أن يفعل أفعالًا تقربه من فعلها، كالذهاب إلى المسجد ومصاحبة الأتقياء ونحو ذلك.

الثالث: ما يكون من غير فعل الله تعالى وغير فعل المكلف.

واللطف الواجب عند المعتزلة هو اللطف المتأخر عن التكليف، أما اللطف المتقدم والمقارن للتكليف فليس بواجب، أما المتقدم فلا يجب لأنه إنما يصدر لإزاحة علة التكليف، وإذا كان متقدمًا فلا تكليف حتى يحتاج لإزاحة علة باللطف، وأما المقارن فلأنَّ أصل التكليف لا يجب فكذلك ما هو تابع له.

قال القاضي عبد الجبار: «فاعلم أن شيوخنا المتقدمين كانوا يطلقون القول بوجوب الألطاف إطلاقًا، ولا وجه لذلك، بل يجب أن يقسم الكلام ويفصل، فنقول:

إن اللطف إما أن يكون متقدمًا للتكليف، أو مقارنًا له، أو متأخرًا عنه، ولا رابع.

فإن كان متقدمًا فلا شك في أنه لا يجب، لأنه إذا كان لا يجب إلا لتضمنه إزاحة علة المكلف، ولا تكليف هناك حتى يجب هذا اللطف لمكانه، وأيضًا فإنه إذا جرى مجرى التمكين، ومعلوم أن التمكين قبل التكليف لا يجب، فكذلك اللطف، وإذا كان مقارنًا له فلا شبهة أيضًا في أنه لا يجب، لأن أصل التكليف إذا كان لا يجب -بل القديم تعالى

متفضل به مبتدأ- فلأن لا يجب ما هو تابع له أولى، فصح أن مراد المشايخ بذلك الإطلاق ما ذكرناه»[(١)].

واستدل المعتزلة على إيجابهم اللطف على الله سبحانه بأدلة منها:

أولًا: أن المكلِّف وهو الله تعالى يلزمه أن يلطف بالمكلَّف وهو العبد حتى يعرضه للمنفعة، وليتم للمكلِّف قصده وغرضه.

قال القاضي عبد الجبار: «إن المكلِّف يلزمه للتكليف السابق أن يلطف للمكلَّف، كما يلزمه أن يقدره ويمكنه»[(٢)].

ثانيًا: أن منع اللطف نقض لغرض المكلِّف الذي هو الإتيان بالمأمور، ونقض الغرض قبيح.

قال القاضي عبد الجبار: «فالذي يدل على صحة ما اخترناه من المذهب هو أنه تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب، وعلم أن في مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح؛ فلا بد من أن يفعل به ذلك الفعل، وإلا عاد بالنقض على غرضه»[(٣)].

والرد على هذين الدليلين من وجوه:

الأول: أن الإيجاب من العباد على الله سبحانه لا يصح مطلقًا، وهو مناف لكمال الرب سبحانه وتفرده بالربوبية والملك.

الثاني: أن الأدلة قد دلت على ثبوت الفرق بين الإرادة الشرعية والكونية كما تقدم

---

(١) شرح الأصول الخمسة (٥٢٠-٥٢١).

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل (١٣/ ٣٨)، وانظر: (١٣/ ١٧) منه.

(٣) شرح الأصول الخمسة (٥٢١).

سابقًا[(١)]، فليس كل ما أمر الله سبحانه به يريد كونه ووجوده، بل قد يأمر الله سبحانه بما لم يرده كونًا، وقد يريد كونًا ما لم يأمر به شرعًا، فلا يلزم من أمر الله سبحانه عبده بالطاعة أن يكون مريدًا لوقوعها حتى يجب عليه أن يلطف به، وحتى يكون منعه نقضًا لغرضه -على التنزل بوجوب اللطف عليه-.

الثالث: أن أصل التكليف عندهم فضل من الله سبحانه -كما تقدم آنفًا- وعندهم أن اللطف المقارن لا يجب لأنه من توابع أصل التكليف، فكذلك اللطف المتأخر عن التكليف ينبغي أن يكون على تأصيلهم غير واجب لأنه تابع لأصل التكليف إذ هو كما قال عبد الجبار: «زيادة في تمكين المكلف أو إزاحة علته»[(٢)].

كما استدلوا بأدلة شرعية[(٣)] غاية ما تدل عليه إثبات لطف الرب سبحانه بعباده، لكنها لا تتضمن ما أرادوا الاستدلال بها عليه وهو وجوب اللطف على الله سبحانه.

ثانيًا: وجوب الصلاح والأصلح.

المعتزلة متفقون على وجوب الصلاح على الله سبحانه، لكنهم تنازعوا في وجوب الأصلح عليه سبحانه، هل يجب في الدين فقط، أم في الدين والدنيا؟

قال الشهرستاني: «واتفقوا [أي المعتزلة] على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح واللطف ففي وجوبه عندهم خلاف، وسموا هذا النمط: عدلًا»[(٤)].

فذهب معتزلة بغداد إلى أنه يجب على الله سبحانه فعل الأصلح لعباده في دينهم

---

(١) انظر ما تقدم ص (٤٤٨) وما بعدها.

(٢) شرح الأصول الخمسة (٥٢٠).

(٣) انظرها في المغني في أبواب التوحيد والعدل (١٣/ ١٩٠-١٩٩).

(٤) الملل والنحل (١/ ٥٧).

ودنياهم، وأنه لا يجوز في حكمته تبقية وجه ممكن في الصلاح في العاجل والآجل، بل عليه فعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده، وقالوا: بأنه يجب على الله سبحانه خلق الخلق، وتكميل عقول المكلَّفين وإزاحة عللهم، وقالوا: كل ما ينال العبد في الحال والمآل فهو الأصلح له، حتى جعلوا خلود الكفار في النار أصلح من خروجهم منها

وذهب معتزلة البصرة إلى وجوبه في الدين فقط، وقالوا: لا يجب على الله سبحانه ابتداء الخلق، لكنه إذا خلق العقلاء وكلفهم؛ وجب عليه إزاحة عللهم من كل وجه، ورعاية الصلاح والأصلح في حقهم بأتم وجه وأبلغ غاية(١).

ثالثًا: وجوب إرسال الرسل.

هذه المسألة تتفرع عن المسألتين السابقتين.

وقد أوجب المعتزلة على ربهم سبحانه إرسال الرسل لأنه لطف للمبعوث والمبعوث إليهم(٢).

قال القاضي عبد الجبار: «إنه قد قرر في عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس، وثبت أيضًا أن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح فإنه واجب لا محالة، وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو قبيح لا محالة، إذا صح هذا، وكنا نجوز أن يكون في الأفعال ما إذا فعلناه كنا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وفيها ما إذا فعلناه كنا بالعكس من ذلك، ولم يكن في قوة العقل ما يعرف به ذلك، ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين ما لا يكون كذلك؛ فلابد أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال كي لا يكون عائدًا بالنقص على غرضه بالتكليف، وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولًا مؤيَّدًا

---

(١) انظر: نهاية الإقدام (٤٠٤-٤٠٥)، والإرشاد (٢٨٧-٢٨٨).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٥٧٥).

بعلم معجز دال على صدقة؛ فلابد أن يفعل ذلك، ولا يجوز له الإخلال به»[(١)].

بل عندهم أن الله سبحانه إذا علم أن صلاح المكلفين في بعثة شخص واحد بعينه؛ فإنه يجب عليه أن يبعثه بعينه ولا يعدل عنه إلى الغير، وإذا علم أن صلاحهم في بعثة رجلين وجب بعثهما جميعًا، وكذا إذا علم أن صلاحهم في بعث جماعة وجب عليه أن يبعث الكل[(٢)].

والرد على المعتزلة في هذه المسألة متضمن في الرد عليهم في مسألة اللطف والصلاح والأصلح، لأنها منهما، وقد تقدم ذلك.

رابعًا: وجوب العوض عن الآلام.

يوجب المعتزلة على الرب سبحانه العوض عن الآلام.

والعوض عندهم: «كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والإجلال»[(٣)].

ووجوب هذا العوض عندهم يكون في حالتين:

الأولى: إذا كان الألم من الله تعالى لا لذنب أو إخلال بواجب من العبد، بأن يكون الألم ابتداء من الله تعالى، أما إذا استحقه العبد بشيء من ذلك فلا يجب على الله تعالى.

الثانية: إذا كان الإيلام من مكلف لم يصرفه الله تعالى عن إلحاق الألم بالمجني عليه، وكذلك لم يكن له حسنات يعوض بها الذي لحقه الألم.

ولهم تفصيل في الكلام على الآلام الحاصلة من جهة العباد، وكذلك تفصيل في المستحق للعوض، وفي المستحَقِّ عليه[(٤)].

---

(١) انظر: المصدر السابق (٥٦٤).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٥٧٥-٥٧٦).

(٣) شرح الأصول الخمسة (٤٩٤).

(٤) انظر: المصدر السابق (٥٠١-٥٠٥).

ولهم شبه يتعلقون بها في ذلك منها:

أولًا: أن ترك العوض قبيح لكونه ظلمًا، والله سبحانه منزه عن القبيح[١].

ثانيًا: أنه لا يحسن في الشاهد إيلام الإنسان بدون تعويضه بمنفعة أكبر، أو دفع ضرر أعظم، فكذلك في الغائب[٢].

ثالثًا: حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **(لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء)**[٣].

والجواب عن هذه الشبه من وجوه:

الأول: ما تقدم من بطلان الإيجاب على الرب عز شأنه، إلا ما أوجبه سبحانه على نفسه.

الثاني: إجماع أهل الأديان -كما تقدم قبل- منعقد على أن الرب سبحانه منزه عن الظلم، وهذا الظلم مقدور له سبحانه، لكنه لا يفعله، فما يفعله سبحانه لا يمكن أن يكون ظلمًا، لما اتصف به من العدل والحكمة والرحمة، حتى إنه سبحانه لو عذب أهل السموات والأرض لعذبهم وهو غير ظالم لهم كما جاء في الحديث[٤].

الثالث: أن لله سبحانه من الحكم في هذه الآلام ما أطلعنا على شيء منه، وما أخفاه عنا كثير مقارنة بما أطلعنا عليه، فلو قدر خلو المتألم نفسه من عوض لما كان هذا قادحًا في حسن أفعال الله سبحانه وحكمته، إذ له سبحانه في الفعل حكم أخرى يحسن لأجلها.

---

(١) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل (١٣/ ٢٢٩).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٤٩٤ و٥٠٥).

(٣) رواه مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم (٤/ ١٩٩٧) ح (٢٥٨٢)، والجلحاء: هي التي لا قرن لها، انظر: النهاية (١/ ٢٨٤).

(٤) تقدم تخريجه ص (٣٢)، وهو صحيح.

الرابع: أن قياس الغائب على الشاهد باطل، وكذا قياس الخالق على المخلوق.

الخامس: أن غاية ما في حديث أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أنه يدل على عظم عدل الرب سبحانه وسعة رحمته وحكمته، وأن ذلك شامل حتى للبهائم، وليس فيه ما يدل على وجوب العوض على الرب سبحانه.

خامسًا: الثواب والعقاب.

الثواب عند المعتزلة: «هو النفع المستحق على سبيل الإجلال والتعظيم»[(١)].

واتفق المعتزلة على وجوب الثواب عليه سبحانه، لكنهم اختلفوا في وجه الوجوب.

فأوجبه البصريون في مقابل التكليف؛ فهو مختص بالمكلفين.

قال القاضي عبد الجبار: «فاعلم أنه تعالى إذا كلفَنا الأفعال الشاقة فلا بد أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله، بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حدًّا لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به، وإلا كان لا يحسن التكليف لأجله»[(٢)].

بينما أوجبه البغداديون منهم من حيث الجود[(٣)].

قال أبو القاسم البلخي منهم: «إنه إنما يثيب المطيعين لا لأنهم استحقوا ذلك بل للجود»[(٤)].

وهذا قول متناقض، إذ كيف يكون جودًا وتفضلًا مع كونه واجبًا؟[(٥)].

---

(١) شرح الأصول الخمسة (٨٥).

(٢) المصدر السابق (٦١٤).

(٣) انظر: المصدر السابق (٦٤٥)، وانظر كذلك: (٦١٧-٦١٨) منه.

(٤) انظر: المصدر السابق (٦١٨).

(٥) انظر: المصدر السابق (٦١٨-٦١٩).

وأما إيجابهم الثواب على الله على جهة الاستحقاق؛ فغير صحيح، إذ الله سبحانه هو الذي تفضل بإثابة المطيع، وتفضل قبل ذلك بأن وفقه للعمل وصرف عنه الموانع، ثم حفظه له من الحبوط، فله الفضل كله، بل لو عذب الله سبحانه أهل سماواته وأرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم، وليس شيء من أعمال بني آدم -حتى الرسل- ثمنًا لجنة الله سبحانه، وإنما المعول في ذلك كله على فضل الله سبحانه وجوده وكرمه.

وأما العقاب؛ فالقول بإيجابه قول معتزلة بغداد، قالوا يجب على الله سبحانه أن يعذب من ارتكب كبيرة ومات غير تائب منها، ولا يجوز لله تعالى أن يعفو عنه.

قال القاضي عبد الجبار: «اعلم أن البغدادية من أصحابنا أوجبت على الله تعالى أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محالة، وقالت: لا يجوز أن يعفو عنهم، فصار العقاب عندهم أعلى حالًا في الوجوب من الثواب، فإن الثواب عندهم لا يجب إلا من حيث الجود، وليس هذا قولهم في العقاب، فإنه يجب فعله بكل حال»[1].

ومما تعلقوا به من شبه في هذا: قولهم إن عدم عقوبة العاصي يؤول إلى التسوية بين المطيع والعاصي وهذا ظاهر القبح، وقولهم إن ترك العقوبة على المعصية يغري بارتكابها والإقامة عليها.

وما ذهبوا إليه باطل من وجوه:

الأول: ما تقدم من بطلان الإيجاب عليه سبحانه.

الثاني: أن العقاب على المعصية حق له سبحانه، فله أن يسقطه تفضُّلًا منه سبحانه.

الثالث: أنه العفو عن المعصية لا يستلزم التسوية بين العاصي والطائع، لأن درجة الطائع أعلى، ولو قدِّر أن يتساويا في الدرجة بتفضل الله على العاصي فلا يقبح هذا، وإنما

(١) انظر: المصدر السابق (٦٤٤-٦٤٥).

يقبح إذا تضمن هضمًا لحق الطائع، وهو ما يتنزه الله عنه.

وفي الختام أنقل كلمة فذَّة لشيخ الإسلام في نفي الإيجاب على الله سبحانه، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما الإيجاب عليه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ والتحريم بالقياس على خلقه؛ فهذا قول القدرية، وهو قول مبتدع مخالف لصحيح المنقول وصريح المعقول، وأهل السنة متفقون على أنه سبحانه خالق كل شيء ومليكه، وأن ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأن العباد لا يوجبون عليه شيئًا، ولهذا كان من قال من أهل السنة بالوجوب، قال: إنه كتب على نفسه وحرم على نفسه، لا أن العبد نفسه يستحق على الله شيئًا، كما يكون للمخلوق على المخلوق؛ فإن الله هو المنعم على العباد بكل خير، فهو الخالق لهم وهو المرسل إليهم الرسل، وهو الميسر لهم الإيمان والعمل الصالح، ومن توهم من القدرية والمعتزلة ونحوهم أنهم يستحقون عليه من جنس ما يستحقه الأجير على من استأجره؛ فهو جاهل في ذلك»[1].

وأما الماتريدية؛ فقد ذهبوا إلى إثبات الحسن والقبح العقليين، وأن العقل قد يستقل بإدراك الحسن والقبح الذاتيين أو لصفة، فيدرك القبح المناسب لترتب حكم الله سبحانه بالمنع من الفعل على وجه ينتهض مع الإتيان به سببًا للعقاب، ويدرك الحسن المناسب لترتب حكمه تعالى فيه بالإيجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه، وهذا مما اتفقت عليه الماتريدية[2].

إلا أنهم اختلفوا بعد ذلك في إدراك العقل لحكم الله سبحانه في الفعل تبعًا لإدراكه الحسن والقبح فيه، أم أن ذلك متوقف على ورود الشرع بعد اتفاقهم على نفي ما بنته المعتزلة على إثبات الحسن والقبح من القول بالوجوب على الله سبحانه وتعالى، واتفاقهم على أن ما ورد به السمع من وعد الرزق والثواب على الطاعة ونحوه ذلك محض فضل

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٣١٠-٣١١).

(٢) انظر: المسامرة (١٥٤).

وتطوُّلٌ منه سبحانه.

فذهب أبو منصور الماتريدي وعامة مشايخ سمرقند ومشايخ العراق إلى أن من الأفعال ما يدرك العقل حكم الله سبحانه فيه، ومنها ما لا يدرك فيه ذلك، فما يدرك العقل حكمه: وجوب الإيمان بالله ووجوب تعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه كالكذب والسفه، ووجوب تصديق النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وما يدرك العقل حكمه هو القليل بالنسبة إلى ما لا يدركه.

واستدلوا بما روي عن أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قال: «لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض»[(١)]، وقوله: «لو لم يبعث الله رسولًا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم»[(٢)].

وذهب ماتريدية بخارى إلى أن إدراك أحكام الأفعال موقوف على ورود الشرع، وأن العقل لا يستقل بدرك شيء من ذلك، بل لا يمتنع عندهم عقلًا أن لا يأمر الله سبحانه بالإيمان ولا يثيب عليه وإن كان حسنًا، كما لا يمتنع أن لا ينهى عن الكفر ولا يعاقب عليه وإن كان قبيحًا، ومناط ذلك عندهم أن الله سبحانه لا ينتفع بالطاعة كما لا يتضرر بالمعصية، وإذا كان كذلك؛ فلا يمتنع أن لا يكلف الله سبحانه عبادَه بمقتضى ما تدركه عقولهم من حسن وقبح.

والفرق بين قول أبي منصور ومن تبعه وبين قول المعتزلة من وجهين:

الأول: أن هؤلاء يقولون إن الموجب لمقتضى الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل هو الله سبحانه، والعقل عندهم لا يعدو كونه آلة وسببًا عاديًّا، بينما الموجب لذلك عند المعتزلة العقل.

الثاني: أن ما يوجب العقل حكمه عندهم قليل بالنسبة لما لا يوجبه، بخلاف المعتزلة.

---

(١) انظر: تقويم الأدلة للدبوسي (٤٤٣)، والمسايرة مع شرحها المسامرة (١٥٧).

(٢) انظر: المسايرة مع شرحها المسامرة (١٥٧)، وعزاه للحاكم الشهيد في المنتقى عن أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ.

والفرق بين قول ماتريدية بخارى وقول الأشاعرة من وجهين كذلك:

الأول: أن هؤلاء يثبتون الحسن والقبح الذاتيين، بينما ينفيهما الأشاعرة.

الثاني: أن هؤلاء يقولون: إن الله سبحانه قد لا يأمر بمقتضى الحسن، لكنه لا يأمر بمقتضى القبح(١)، وأما الأشاعرة فيجوزون عقلًا الأمر بالقبح.

فتحصل من هذا أن قول الماتريدية مباين لقولي الأشاعرة والمعتزلة.

وقول الماتريدية أقرب إلى قول أهل السنة من قول غيرهم.

أما ماتريدية بخارى فيخالفون أهل السنة في قولهم بأن العقل لا يدرك مقتضى الحسن والقبح في الأفعال مطلقًا، وبقولهم إنه يجوز عقلًا أن لا يأمر بالله سبحانه بالإيمان ونحوه.

أما مخالفتهم الأولى فمردودة من وجهين:

الأول: ما تقدم من أدلة في إثبات الحسن والقبح العقليين، ومن ذلك:

- إخباره سبحانه عن أعمال الكفار بما يقتضي أنها سيئة قبيحة مذمومة قبل مجيء الرسول إليهم.
- أمره سبحانه المشركين بالتوبة والاستغفار مما هم عليه(٢).

فهذان النوعان من الأدلة يدلان على أن العقل يدرك مقتضى ما أدركه من الحسن والقبح على وجه الإجمال، فالعقل يدرك أن الشرك بالله قبيح ويدرك كذلك حكم هذا القبيح أنه ممنوع حرام.

الثاني: ما تقدم من أدلة على أن الذم والعقاب متوقف على بلوغ حجة الله سبحانه للعباد.

كقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

---

(١) انظر سياق هذه الأقوال في المسامرة بشرح المسايرة (١٥٤-١٦٠).

(٢) انظر ما تقدم ص (٦٥٦-٦٥٧).

وقوله تعالى: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾[النساء: ١٦٥].

وحديث الأسود بن سريع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ(١).

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[القصص: ٤٧].

فبين سبحانه أن ما قدمته أيديهم من الكفر والذنوب سبب لإصابتهم بالمصيبة، وبين أن ذلك مشروط بقيام الحجة، فالمعصية سبب والحجة شرط.

فجعله سبحانه القبيح سببًا للعقوبة دليل على أن العقل يدرك حرمته، وإلا لما كان سببًا؛ إذ إدراك العقل شرط في العقوبة بعد ورود الشرع، فمن باب أولى أن يكون شرطًا لذلك قبل وروده(٢).

فالصواب أن العقل قد يدرك مقتضى ما أدركه من حسن وقبح على سبيل الإجمال.

وأما مخالفتهم الثانية، وهي قولهم: إنه يجوز عقلًا أن لا يأمر بالله سبحانه بالإيمان ونحوه، فمردودة من وجوه:

الأول: امتناعها شرعًا وواقعًا، والشرع لا يأتي بما يخالف مقتضى العقل الصريح.

الثاني: أن تعليلهم بأن الله لا تضره معصية كما لا تنفعه طاعة لا يصح، بل هو حجة عليهم، لأن الله سبحانه وتعالى لم يأمر عباده بالإيمان لينتفع هو بذلك، بل هو غني حميد، فانتفاعه بالطاعة وتضرره بالمعصية ليس مناطًا وعلة لأمره بالعبادة حتى يجوِّز نفيه لانتفاء النفع والضرر -مع كونه منتف أصلًا-.

وأما أبو منصور ومن تابعه؛ فيخالفون أهل السنة في القول بوجوب ذلك قبل البعثة،

(١) انظر ما تقدم ص (٥٦٣).

(٢) انظر ما تقدم ص (٦٧٠-٦٧١).

وأن من لم يأت بذلك قبل البعثة فهو غير معذور.

وهذا لا يصح، فإن مرتكب القبيح وإن كان ناقصًا معيبًا كما تقدم ومستحقًّا للعقوبة بقيام سببها؛ فإنه لا يتحقق ذلك إلا بوجود شرطه وهو بلوغ الحجة، فمن لم تبلغه الحجة لا يعذب لفعله القبيح.

وأما ما ذكروه عن أبي حنيفة فيحتاج إلى إثباته، فإن ثبت فلا يخلو: إما أن يكون له محمل حسن يحمل عليه، أو لا؛ فلا يُعارض ما ثبت بالكتاب والسنة برأي أحد كائنًا من كان.

وقد جاء عن أبي حنيفة نفسه ما يدل على موافقته رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما ذهب إليه أبو منصور وأتباعه؛ ففي أحد الألفاظ عنه: «لا عذر لأحد في الجهل بالخالق لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه وسائر خلق ربه، أما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة»[(١)]، ففرق رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين الإيمان بالله وبين سائر الشرائع، فجعل العبد معذورًا في الشرائع دون الإيمان بالله سبحانه.

وقد فهم هذا من كلام أبي حنيفة جمع من أهل العلم من أتباعه ممن ذهب إلى هذا وعلى رأسهم أبو منصور إمام المذهب -كما سبق- والله أعلم.

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري (٤/ ٣٣٠)، وعزاه للحاكم الشهيد في المنتقى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

الخاتمة

في ختام هذا البحث؛ أحمد الله سبحانه وأشكره على ما منَّ به من نعم، وما وفَّق إليه من خير، ثم إني أجمل أهم ما توصلت إليه من نتائج في نوعين: عام وخاص.

أما النتائج العامة، فهي على النحو الآتي:

- أهمية باب القدر ووجوب العناية به وضبطه، إذ هو باب دقيق، وفي ضبطه فوائد عظيمة على العبد في دينه ودنياه.
- باب القدر وثيق الصلة بأبواب الاعتقاد الأخرى، وهو مرتبط ارتباطًا مباشرًا بأقسام التوحيد الثلاثة.
- مباحث باب القدر مترابطة ومتداخلة فيما بينها بحيث يصعب الفصل بينها، وهي منسجمة متآلفة غاية التآلف.
- وسطية أهل السنة والجماعة في باب القدر بين الطوائف المخالفة؛ فهم وسط بين الجبرية والقدرية.
- قول أهل السنة في باب القدر قول منضبط جارٍ على أصول مستقيمة غير منخرمة، وذلك من توفيق الله سبحانه لهم لسلوك طريق الكتاب والسنة وطريق السلف، وتوفيقه لهم للعدول عما سوى ذلك.
- وبالمقابل؛ فإن مذهب أهل البدع كلهم في باب القدر منخرم لا يطرد، وهو بجملته مردود بالنص وبالعقل وبالفطرة.

وأما النتائج الخاصة؛ ففي النقاط الآتية:

- حرمة الخوض الباطل في القدر، وهو ما كان على سبيل التعمق والتقعر، أو السؤال عن العلل في أفعال الله سبحانه، ونحو ذلك، خلافًا لما عليه سائر أهل البدع.
- باب القدر توقيفي لا يخرج فيه عما جاء في الكتاب والسنة، خلافًا لأهل البدع.

- للقدر أربع مراتب يقوم عليها وهي: الإيمان بعلم الله سبحانه الشامل، وكتابته سبحانه للمقادير، ومشيئته جل وعلا، وخلقه لكل شيء.

و ذهب القدرية الأوائل إلى إنكار مراتب القدر كاملة، وأثبت المعتزلة مرتبتي العلم والكتابة، ونفوا مرتبتي المشيئة والخلق.

- شمول علم الله سبحانه لكل شيء، لما كان، ولما سيكون، ولما لم يكن لو كان كيف يكون.

وخالف في ذلك القدرية الأوائل الذين أنكروا علمه بالمستقبل، ومن تبعهم كالرافضة الذين قالوا بالبداء، والفلاسفة الذين أنكروا علمه بالجزئيات.

- ما ثبت في النصوص من علم الله سبحانه بالأشياء بعد وجودها لا ينافي علمه السابق بها.

وخالف في ذلك: القدرية الغلاة والفلاسفة الذين ينفون علمه بالمحدَثات إلا بعد حدوثها، والجهم بن صفوان الذي ذهب إلى إثبات علوم حادثة لله سبحانه، والأشاعرة والماتريدية الذين ذهبوا إلى أنه يعلم المستقبلات بعلم قديم لازم لذاته ولا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم.

- من علم الله سبحانه ما هو سبب في وجود المعلوم، ومنه ما ليس كذلك.

وخالف في ذلك المتكلمون الذين ذهبوا إلى أن العلم ليس سببًا لوجود المعلوم، بل هو تابع له على ما هو عليه ولا تأثير له فيه، والفلاسفة الذين ذهبوا إلى أن علم الله سبحانه سبب في وجود المعلوم، وأن هذا العلم بمجرده هو الموجب لوجود المخلوقات، وليس للمشيئة والقدرة في ذلك مدخل.

- المحو والإثبات يقعان في صحف الملائكة، ولا يقعان في علم الله سبحانه ولا في اللوح المحفوظ، وهما خاصان بالكلمات الثلاث: السعادة والشقاوة والآجال،

والأرزاق دون غيرها من المقادير.

وخالف في ذلك الصوفية الذين أنكروا المحو والإثبات، وأولوا ما جاء في النصوص من أدلة عليه، والرافضة الذين قالوا بوقوع المحو والإثبات في علم الله سبحانه.

- قدرة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ شاملة لكل شيء، ومشيئته كذلك شاملة لكل شيء؛ وجوبًا فيما وقع، وجوازًا فيما لم يقع، وجواز شمول كل منهما دليل على جواز شمول الأخرى.

وخالف في هذا المعتزلة، فذهبوا إلى أن كلًّا من القدرة والمشيئة غير شامل لكل شيء، بل من الأشياء ما لا يقدر عليه الرب سبحانه ولا يشاؤه.

- لا تعارض بين سبق القدر بالشقاوة والضلال على عبد مع كونه مفطورًا على الإسلام.

وخالف المعتزلة في ذلك فذهبوا إلى أن المراد بالفطرة أن الله سبحانه يخلق العبد قابلًا للأمرين، من غير أن يكون فيه ميل لأحدهما، وأنه هو الذي يختار الكفر أو الإيمان فيضل أو يهتدي، وأن الله لا يضله ولا يهديه.

- الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ طبع خلقه على ما شاء، وجعل في قلوبهم إرادة ما يشاؤه منهم، وذلك لكمال عزته وقهره ونفوذ مشيئته.

وخالف في ذلك عموم القدرية والجبرية.

- الله سبحانه هو الميسر عباده لما شاء من يسر أو عسر، وذلك بإلهامهم هذا وهذا، وتهيئة أسباب هذا وهذا، هدى منه وإضلالًا، بناء على ما اقتضته حكمته سبحانه.

وخالفهم في ذلك القدرية المعتزلة؛ فإنهم يجعلون التيسير هو البيان من الله وإزالة الموانع، والتمكين من الأمرين.

- الظلم مقدور للرب سبحانه، لكنه لكمال عدله وحكمته ورحمته لا يفعله.

وذهبت الجبرية من جهمية وأشاعرة إلى أن الظلم ليس بممكن الوجود، بل هو الممتنع، وكل ممكن إذا قدر وجوده من الرب سبحانه فإنه عدل، فالعدل هو

الممكن، وذهبت القدرية المعتزلة إلى الظلم مقدور لله تعالى، إلا أنهم جعلوا الظلم الذي حرمه الله وتنزه عنه نظير الظلم من الآدميين بعضهم لبعض، إذ هم مشبهة في الأفعال.

- الشر لا يضاف إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، وإنما يقع في مفعولاته المنفصلة، وهو مع ذلك شر جزئي إضافي، وأما الشر الكلي فلا وجود له أصلًا.

وخالف في ذلك المعتزلة، فقد أخرجوا الشرور المتعلقة بأفعال العباد عن قضائه وخلقه، وجعلوا الشرور التي لا تعلق لها بأفعال العباد كالأمراض والآلام حسنة لما فيها من اللطف المصلحة العاجلة والآجلة، وإنما يقال فيها أنها سيئات وشرور مجازًا.

- لا يخلو فعل من أفعاله سبحانه من الحكمة، وله في كل ما قدره وقضاه حكم عظيمة.

وخالف في ذلك المعتزلة، فأنكروا أن يعود لله سبحانه من الحكمة وصف، وجعلوا الحكمة حاملًا لقولهم بالإيجاب على الله سبحانه، وخالف الأشاعرة فذهبوا إلى إنكار الحكمة في أفعاله سبحانه، وزعموا أنه سبحانه يفعل لمحض المشيئة وصرف الإرادة.

- للعباد قدرة على أفعالهم ولهم مشيئة، وهما تابعتان لقدرة الله سبحانه ومشيئته.

وخالف في ذلك القدرية المعتزلة فذهبوا إلى أن العبد مستقل بقدرته ومشيئته، وأنه يشاء ما لم يشأ الله سبحانه، وخالف الجبرية، فذهب جهميتهم إلى إنكار قدرة العبد ومشيئته على أفعاله بالكلية، وزعموا أنه مجبور على أفعاله، وذهب الأشاعرة إلى أن للعبد كسبًا في فعله، وأن له قدرة على فعله ومشيئة لكنها غير مؤثرة في وجود الفعل.

- الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خالق أفعال العباد، وخالق ما كان سببًا فيها من قدرة لهم ومشيئة.

وخالف في ذلك الجبرية والقدرية على نحو ما تقدم آنفًا.

- كل ما أراده الله سبحانه شرعًا فهو يحبه، وليس كل ما أراده كونًا يحبه، وأمر الله الشرعي يستلزم محبته ورضاه، ولا يستلزم خلقه وتكوينه.

وذهب المعتزلة إلى أن الأمر يستلزم الإرادة، بل الإرادة هي نفس الرضا والمحبة، فكل ما أمر الله به فقد أراده، وكل ما أراده فقد أمر به وأحبه، وقابلهم الأشاعرة، فذهبوا إلى أن الأمر لا يستلزم الإرادة، وأن الله قد يأمر بما لا يحبه، وقد يحب ما لا يأمر به، وهذا بعد اتفاقهم على أمرين: على نفي القسمة في الإرادة إلى كونية وشرعية، وعلى أن المراد بالإرادة المحبة.

- الاستطاعة نوعان، سابقة للفعل، وهي التمكن وسلامة الآلات التي يكون بها الفعل، ومقارنة للفعل، وهي حقيقة القدرة.

وذهبت الجهمية إلى إنكار الاستطاعة من أصلها بناءً على قولهم بأن العبد مجبور على فعله، وذهبت القدرية المعتزلة إلى إنكار الاستطاعة المقارنة، وأن الاستطاعة سابقة لا غير، وذهب الأشاعرة إلى أن نفي الاستطاعة المتقدمة، وأنها مقارنة لفعل لا غير، لا تتقدم عليه ولا تتأخر عنه.

- إطلاق القول بتكليف ما لا يطاق بدعة وضلال، ولا بد فيه من التفصيل؛ فما لا يطاق للعجز عنه لا يجوز التكليف به، وأما ما لا يطاق للاشتغال بضده فالتكليف به واقع اتفاقًا، لكن تسميته تكليفًا بما لا يطاق بدعة في اللغة والشرع.

وذهبت الجهمية إلى جواز تكليف ما لا يطاق مطلقًا من غير تفصيل، وذهب الأشاعرة إلى جواز التكليف بما لا يطاق بالجملة، إذ لا يجب على الله سبحانه عندهم شيء ولا يقبح منه شيء، وذهبت المعتزلة إلى أن عدم جواز تكليف ما لا يطاق.

- الله ﷻ خلق المسبَّبات وجعل أسبابها مرتبطةً بها لا انفكاك لها عنها، وجعل هذه الأسباب مظاهر حكمته.

ولم يخالف فيه أحد من المنتسبين للإسلام من حيث الأصل، لكن وجد منهم من عارض بينها وبين التوكل، وهم المتصوفة، فجعلوا التوكل ترك الأسباب.

- الأسباب مؤثرة على الحقيقة في إيجاد مسبباتها لكن تأثيرها ناقص غير تام، وإثباتها

غير قادح في التوحيد بل مقررٌ له.

وذهب الفلاسفة إلى أن السبب مقتض ضرورةً لمسببه، وذهب الأشاعرة إلى إنكار تأثير الأسباب، ونفوا أن يكون للأشياء في نفسها قوى وطبائع تؤثر في مسبباتها، وأما المعتزلة فأقروا في الجملة بالصواب، لكنهم خالفوا في جعلهم قدرة العبد ومشيئته علة تامة لفعله، وأنه لا مدخل لمشيئة الرب وخلقه في ذلك.

- الله سبحانه هو المتفرد بهداية الخلق وإضلالهم، والهداية فضله سبحانه، والإضلال عدله، وكلاهما صادر عن حكمته سبحانه.

وخالف في ذلك الأشاعرة فأنكروا أن يكون للعبد أثر في الاهتداء بعد هداية الفضل من الله سبحانه أو في الضلال، وخالف المعتزلة فذهبوا إلى إنكار هداية الله سبحانه لخلقه وإضلاله لهم، وجعلوا الهدى والإضلال من الله سبحانه على وجوه تصرفهما عن المعنى المراد.

- الله سبحانه اختص العبد المطيع دون غيره بنعمة دينية أعانه بها على الطاعة والهداية إعانة لم يعن بها غيره، فضلًا منه سبحانه وحكمة ورحمة وعلمًا.

وخالف في ذلك القدريةُ المعتزلة، فإنهم ذهبوا -بناءً على أصلهم في الهدى والضلال- إلى أن المؤمن والكافر سواء في إنعام الله سبحانه عليهما النعمة الدينية.

- لا حجة للعبد في سبق المقادير على اقتراف الآثام وركوب الخطايا.

وهذا مما اتفق عليه أهل الإسلام، ولم يخالف في ذلك إلا شُذَّاذٌ من الخلق، وهو ليس مذهبًا لطائفة من بني آدم.

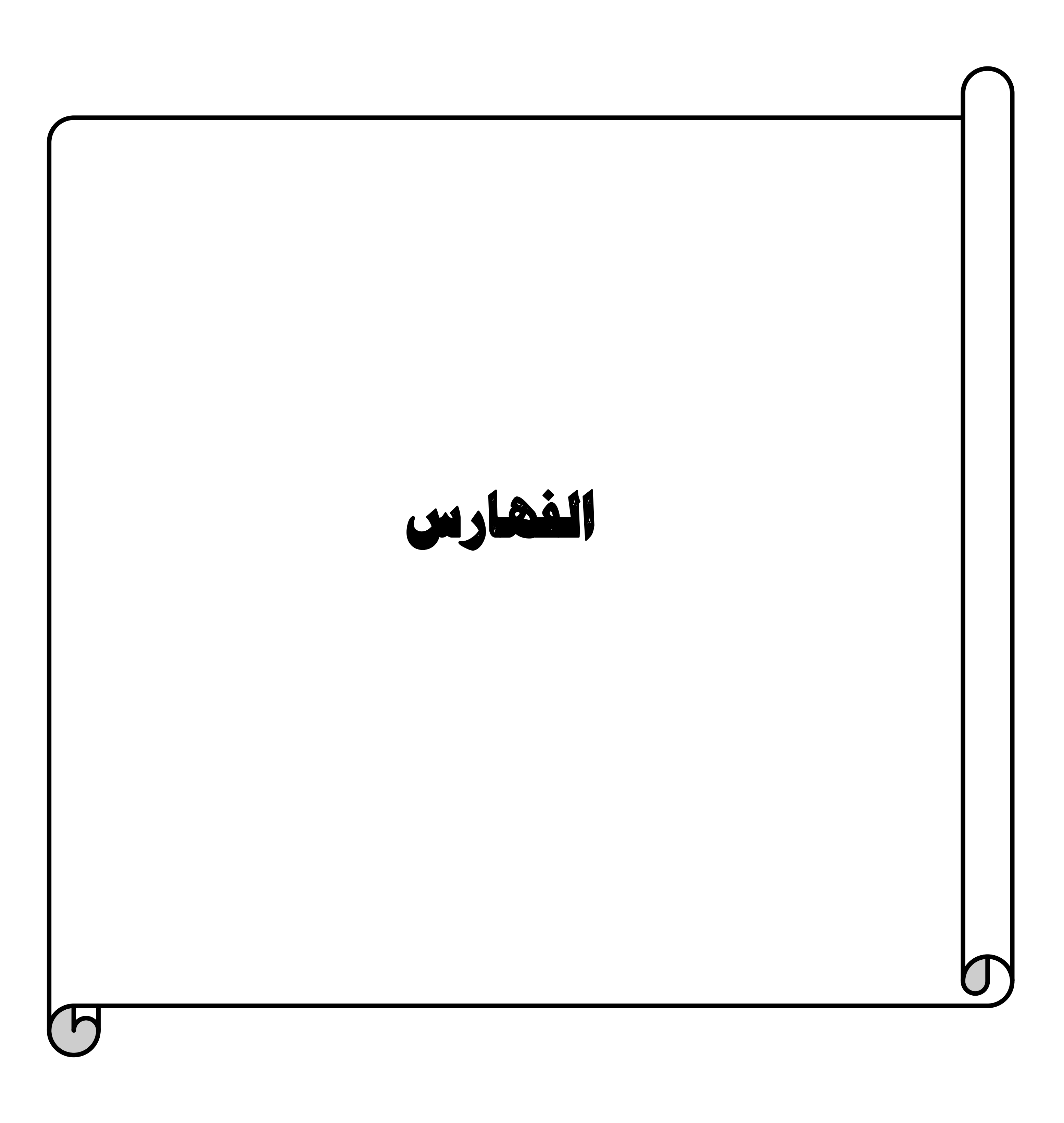
- الرضا بالقدر ليس شيئًا واحدًا، بل فيه تفصيل: فما تعلق منه بالرب، علمًا وكتابةً ومشيئةً وخلقًا؛ فالرضا به واجب، وما تعلق بالعبد؛ فإن كان من قبيل المصائب؛ فالرضا به مشروع وهو مستحب على الصحيح، وما كان من قبيل المعاصي؛ فالرضا به حرام.

وخالف في ذلك المعتزلة فجعلوا الرضا بالقضاء محملًا لإخراج المعاصي عن قضائه، إذ لو كان قدرها للزم الرضا بها، وقابلهم غلاة الجهمية فذهبوا إلى وجوب الرضا بالمعاصي لكونها من قدر الله، وهو قول الصوفية الذين طووا بساط الأمر والنهي بالقضاء والقدر.

- الحسن والقبح منه ما يعرف بالعقل قبل ورود الشرع، ومنه ما لا يعرف إلا بالشرع، لكن لا تلازم بين ثبوت الحسن والقبح في الأشياء قبل ورود الشرع وبين الثواب والعقاب عليها، ثم من الحسن والقبح ما هو لازم للفعل لا ينفك عنه، ومنه ما ليس بلازم له، بل يتغير بتغير الأحوال والأشخاص والأزمان.

وذهب الأشاعرة إلى إنكار التحسين والتقبيح العقليين، وأنه ليس للفعل صفة في نفسه بها يحسن ويقبح، وأن ذلك إنما يعرف بالشرع، وذهب المعتزلة إلى أن التحسين والتقبيح مرجعه إلى العقل لا غير، وفرعوا على ذلك وجوب اللطف والصلاح والأصلح ووجوب إرسال الرسل ووجوب العوض عن الآلام، ووجوب الثواب والعقاب، وذهب الماتريدية إلى إثبات الحسن والقبح العقليين، لكن اختلفوا بعد ذلك في إدراك العقل لحكم الله سبحانه في الفعل تبعًا لإدراكه الحسن والقبح فيه، أم أن ذلك متوقف على ورود الشرع.

والحمد لله أولًا وآخرًا، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا وحبيبنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.



الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾	البقرة: ١٨٥	٣٢٦، ٤٥٠، ٤٧٢
﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾	البقرة: ١٩٠	٤٤٦
﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ﴾	البقرة: ٢٠٥	٤٤٦
﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡ﴾	البقرة: ٢١٦	٨٥، ٦٤٥
﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلۡمُتَطَهِّرِينَ﴾	البقرة: ٢٢٢	٤٤٥، ٦٢٨
﴿لَا تُكَلَّفُ نَفۡسٌ إِلَّا وُسۡعَهَا﴾	البقرة: ٢٣٣	٤٩٠، ٥٠٥
﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقۡتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعۡدِهِم﴾	البقرة: ٢٥٣	٢١٩، ٤٤٨
﴿يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡ﴾	البقرة: ٢٥٥	١٦٥
﴿وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗا﴾	البقرة: ٢٦٩	٣٤٨
﴿لَّيۡسَ عَلَيۡكَ هُدَىٰهُمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي﴾	البقرة: ٢٧٢	٥٦٧
﴿أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰ﴾	البقرة: ٢٨٢	٣٤٩
﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾	البقرة: ٢٨٤	٢٤٠
﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا﴾	البقرة: ٢٨٦	٣٩٥، ٤٣٢، ٤٧٢، ٤٩٠، ٥٠١، ٥٠٥
﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ﴾	آل عمران: ٢٦	٤١٤
﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ﴾	آل عمران: ٣١	٦٦٧
﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾	آل عمران: ٣٢	٤٤٦
﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾	آل عمران: ٥٧	٤٤٦
﴿أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾	آل عمران: ٦٥	٦٥٧

﴿وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾	آل عمران: ٨٣	٢٦٤
﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا﴾	آل عمران: ٩٧	٤٦٦، ٤٧٨
﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجۡعَلَ لَهُمۡ حَظّٗا فِي ٱلۡأٓخِرَةِ﴾	آل عمران: ١٧٦	٤٤٩
﴿أَمۡ حَسِبۡتُمۡ أَن تَدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ وَلَمَّا يَعۡلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ﴾	آل عمران: ١٤٢	١٤٨
﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ﴾	النساء: ١٥	٣٤
﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾	النساء: ٢٢	٦٥٩
﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمۡ وَيَهۡدِيَكُمۡ﴾	النساء: ٢٦ – ٢٨	٤٥٠
﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ﴾	النساء: ٤٠	٣٠٤
﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ﴾	النساء: ٦٥	٧٢، ٦٧٣، ٦٦٧
﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم﴾	النساء: ٦٩	٣٥١
﴿وَلَا تُظۡلَمُونَ فَتِيلًا﴾	النساء: ٧٧	٣٠٤
﴿وَإِن تُصِبۡهُمۡ حَسَنَةٞ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ﴾	النساء: ٧٨ – ٧٩	٣٤٠، ٣٤١
﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ﴾	النساء: ٨٢	٥٢٣
﴿يَسۡتَخۡفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسۡتَخۡفُونَ مِنَ ٱللَّهِ﴾	النساء: ١٠٨	٦٣٤، ٦٤٤
﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾	النساء: ١١٣	٣٤٨
﴿وَمَنۡ أَحۡسَنُ دِينٗا مِّمَّنۡ أَسۡلَمَ وَجۡهَهُۥ لِلَّهِ﴾	النساء: ١٢٥	٣٥٢
﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَدِيرٗا﴾	النساء: ١٣٣	٢٢٢
﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾	النساء: ١٦٤	٨٠
﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ﴾	النساء: ١٦٥	٦٦٩، ٦٧٦، ٦٩٨

﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي﴾	المائدة: ٣	٢
﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ﴾	المائدة: ٦	٣٥٣، ٤٤٥، ٤٥٠، ٤٧٢
﴿مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ﴾	المائدة: ٣٢	٣٤٩
﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡ﴾	المائدة: ٣٤	٢٢٤، ٣٩٣
﴿يُرِيدُونَ أَن يَخۡرُجُواْ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنۡهَا﴾	المائدة: ٣٧	١٢٦
﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾	المائدة: ٣٨	٣٥٠، ٣٥٢، ٥١٢
﴿وَإِنۡ حَكَمۡتَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِ﴾	المائدة: ٤٢	٤٤٥
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَيَبۡلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَيۡءٖ مِّنَ ٱلصَّيۡدِ﴾	المائدة: ٩٤	١٤٨
﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلۡكَعۡبَةَ ٱلۡبَيۡتَ ٱلۡحَرَامَ قِيَٰمٗا لِّلنَّاسِ﴾	المائدة: ٩٧	٨٥، ١١٩، ٣٤٨
﴿قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوۡمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدۡقُهُمۡ﴾	المائدة: ١١٩	٦٣٣
﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرُۢ﴾	المائدة: ١٢٠	٢٣٣
﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٖ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلٗا﴾	الأنعام: ٢	٢٧
﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾	الأنعام: ١٤	٢٤٥، ٢٤٦
﴿لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾	الأنعام: ١٥	٣٥٠
﴿وَلَوۡ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنۡهُ وَإِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ﴾	الأنعام: ٢٨	١٢٥
﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمۡ عَلَى ٱلۡهُدَىٰ﴾	الأنعام: ٣٥	٢١٩
﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖ﴾	الأنعام: ٣٨	٨٦، ١٢٧
﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضۡلِلۡهُ وَمَن يَشَأۡ يَجۡعَلۡهُ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾	الأنعام: ٣٩	٥٥٣

﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓاْ﴾	الأنعام: ٥٣	٥٩٠
﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾	الأنعام: ٥٩	٨٥، ١١٩، ١٢٧
﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا﴾	الأنعام: ٦٥	٢١٨
﴿قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ﴾	الأنعام: ٧٣	٤١٠
﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾	الأنعام: ١٠٢	٤١٠، ٤٣٤
﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾	الأنعام: ١١٥	٢
﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ﴾	الأنعام: ١١٦	٤٥٤
﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾	الأنعام: ١٢٤	٥٧٤
﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾	الأنعام: ١٢٥	٢٩٤، ٤١٣، ٥٨٠، ٥٩٠
﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾	الأنعام: ١٣٠	٦٧٦
﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ﴾	الأنعام: ١٣٧	٥٨٣
﴿وَلَا تُسْرِفُوٓاْ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾	الأنعام: ١٤١	٤٤٦
﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾	الأنعام: ١٤٨	٥٨٢، ٦٠٥، ٦٠٩، ٦١٥، ٦٢١
﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾	الأنعام: ١٤٩	٦٠٩
﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾	الأنعام: ١٥٢	٤٩٠، ٥٠٥
﴿ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ﴾	الأنعام: ١٥٤	٣٤٩
﴿أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا﴾	الأنعام: ١٥٦	٣٤٩

﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾	الأنعام: ١٦٤	٣١٠
﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾	الأعراف: ٢٣	٣٣٦
﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا﴾	الأعراف: ٢٨	٦٥٨،٥٨٢
﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾	الأعراف: ٢٩ – ٣٠	٢٦٤،٢٦١
﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾	الأعراف: ٣٣	٦٥٩،٧١،٥٦
﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾	الأعراف: ٣٤	٢٠٠،١٩٩
﴿فَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾	الأعراف: ٣٩	٥١٢
﴿وَقَالُواْ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا﴾	الأعراف: ٤٣	٥١٢،٣٩
﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ﴾	الأعراف: ٥٩	٢٨٠
﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾	الأعراف: ٦٥	٢٨٠
﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ﴾	الأعراف: ٧٣	٢٨٠
﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ﴾	الأعراف: ٨٥	٢٨٠
﴿أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾	الأعراف: ٨٠	٦٥٦
﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ﴾	الأعراف: ١٠٢	٢٦٩
﴿وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُۥ وَمَا كَانُواْ يَعْرِشُونَ﴾	الأعراف: ١٣٧	٢٢٥
﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ﴾	الأعراف: ١٥٧	٦٥٧
﴿وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلْكِتَٰبِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾	الأعراف: ١٧٠	٥١٢
﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾	الأعراف: ١٧٢ – ١٧٣	٩٤، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٦٩

﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ﴾	التوبة: ١١٥	٥٨٢، ٥٨٤
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمْ ﴾	يونس: ٩	٥٦٩
﴿دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾	يونس: ٢٢	٢٧٩
﴿قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ ﴾	يونس: ٣٥	٥٥٣
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا ﴾	يونس: ٤٤	٣٠٤
﴿وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ ﴾	يونس: ٥٤	٣٠٥
﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾	يونس: ٦١	١٢٧
﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ﴾	يونس: ٩٩	٢١٧
﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ﴾	يونس: ١٠٨	٥٧٨، ٥٨١
﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾	هود: ١١	٢١٩
﴿مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ ﴾	هود: ٢٠	٤٧٦، ٤٨٢، ٤٨٤
﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾	هود: ٣٠	٦٥٧
﴿ وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ ﴾	هود: ٣٤	٤٤٨
﴿وَيَصْنَعُ ٱلْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِّن قَوْمِهِۦ سَخِرُواْ مِنْهُ ﴾	هود: ٣٨	٢٢٥، ٤١٢
﴿ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ ﴾	هود: ٥٠ – ٥٢	٦٥٦
﴿ إِنِّى تَوَكَّلْتُ عَلَى ٱللَّهِ رَبِّى وَرَبِّكُم ﴾	هود: ٥٦	٣٥٢
﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ ﴾	هود: ٦١	٢٨٠، ٦٥٦

﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيٓءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا﴾	هود: ٧٧	٦٤٦
﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًاۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ﴾	هود: ٨٤	٢٨٠
﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ﴾	هود: ٨٨	٥٩٩،٣٩٤
﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾	هود: ١٠٦ – ١٠٨	٢٣٢
﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾	يوسف: ٢	٣٥٠
﴿ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا رَأَوُا۟ ٱلْءَايَٰتِ لَيَسْجُنُنَّهُۥ حَتَّىٰ حِينٍ﴾	يوسف: ٣٥	٢١٢
﴿وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾	يوسف: ١٠٣	٤٥٣
﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾	الرعد: ١٦	٤٣٤،٤١٧
﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾	الرعد: ٢٧	٥٥٣
﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾	الرعد: ٣٣	٥٥٣
﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴿٣٨﴾ يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾	الرعد: ٣٨ – ٣٩	١٧٩
﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾	الرعد: ٣٩	١٧٩،١٨٣ – ١٨٥، ١٩٠،١٩٦،١٩٨، ١٩٩،٢٠٨،٢٠٩
﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾	إبراهيم: ٧	٥١٣،٦١٩
﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾	إبراهيم: ٢٧	٥٨٠
﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا﴾	إبراهيم: ٢٨	٥٨٢
﴿رَبِّ ٱجْعَلْنِى مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِى﴾	إبراهيم: ٤٠	٢٨٥،٤١٤، ٤٣٤،٤٨٢،٥٩٠

﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعۡلُومٍ﴾	الحجر: ٢١	٣٦٦
﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ﴾	الحجر: ٨٦	٤١٧
﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا﴾	النحل: ٢٠	٤١٧
﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدۡنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيۡءٖ نَّحۡنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيۡءٖ﴾	النحل: ٣٥	٦٠٥، ٦١١، ٦٢١
﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَن يُضِلُّ﴾	النحل: ٣٧	٥٥٤
﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾	النحل: ٤٠	١٠٢
﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعۡمَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾	النحل: ٥٣	١٧، ٤٠٢
﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبۡدٗا مَّمۡلُوكٗا لَّا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَمَن رَّزَقۡنَٰهُ مِنَّا رِزۡقًا حَسَنٗا فَهُوَ يُنفِقُ مِنۡهُ سِرّٗا وَجَهۡرًا﴾	النحل: ٧٥	٢٢٥
﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا رَّجُلَيۡنِ﴾	النحل: ٧٦	٣٥٢
﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا﴾	النحل: ٧٨	٢٥٤، ٢٥٧
﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمۡ سَكَنٗا﴾	النحل: ٨٠ – ٨١	٤١٢
﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾	النحل: ٨٩	٣٤٩
﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾	النحل: ٩٠	٥٨٢، ٦٥٨
﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا تَفۡعَلُونَ﴾	النحل: ٩١	١٦٥
﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾	النحل: ٩٣	٢٩٠، ٥٥٣، ٥٨٠
﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلۡسِنَتُكُمُ ٱلۡكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٞ وَهَٰذَا حَرَامٞ لِّتَفۡتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ﴾	النحل: ١١٦	٧٠
﴿وَمَا ظَلَمۡنَٰهُمۡ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾	النحل: ١١٨	٣٠٤

﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ ﴾	الإسراء: ٩	٥٦٤
﴿فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً ﴾	الإسراء: ١٢	١٨٣
﴿ مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ﴾	الإسراء: ١٥	٥٦٣، ٥٨١، ٦٦٨، ٦٧٦، ٦٩٧
﴿ رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِى نُفُوسِكُمْ ﴾	الإسراء: ٢٥	٥٧٤
﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾	الإسراء: ٣٢	٦٥٩
﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾	الإسراء: ٣٦	٥٦، ٧١
﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾	الإسراء:٤٢	١٢٦
﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْءَايَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ ﴾	الإسراء: ٥٩	٣٥٠
﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾	الإسراء: ٦٧	٢٧٩
﴿ وَإِن كَادُوا۟ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ﴾	الإسراء: ٧٣ - ٧٤	٤٠١
﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِهِۦ ﴾	الإسراء: ٩٧	٥٥٣، ٥٦٧
﴿ وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا ﴾	الإسراء: ١١١	٣٥٢
﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا ﴾	الكهف: ١٧	٥٥٣، ٥٦٧
﴿ وَلَوْلَآ إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَآءَ ٱللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِ ﴾	الكهف: ٣٩	٤٠٣
﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقْتَدِرًا ﴾	الكهف: ٤٥	٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٩
﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾	الكهف: ٤٩	٣٠٤
﴿لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبًا ﴾	الكهف: ٦٢	٦٤٦

﴿ قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾	الكهف: ٦٧	٤٦٨، ٤٨٢
﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾	الكهف: ٧٩	٣٣٦، ٣٣٧
﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا ﴾	الكهف: ٨٢	٣٣٧، ٤٤٩
﴿ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَآءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴾	الكهف: ١٠١	٤٦٨، ٤٨٤
﴿ وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى ﴾	مريم: ٧٦	٥٧٧، ٥٧٩
﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾	طه: ٥	٣٠، ٢٢٦
﴿إِنَّهُۥ طَغَىٰ﴾	طه: ٢٤	٦٥٦
﴿ قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ﴿٤٩﴾ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾	طه: ٤٩ – ٥٠	٥٦١
﴿ قَالَ فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ ﴿٥١﴾ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي ﴾	طه: ٥١ – ٥٢	٨٦، ١٢٣
﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾	طه: ١١٠	٣٧٦
﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴾	طه: ١١٢	٣٠٤، ٣١٠
﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ﴾	طه: ١١٤	٤١٧
﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾	الأنبياء: ٢٢	١٢٦
﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾	الأنبياء: ٢٣	٥٤، ٣٢٣، ٥٧٤، ٦٢٥
﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴾	الأنبياء: ٢٥	٢٨٠

﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ﴾	الأنبياء: ٤٧	٣٠٥
﴿ قَالُوا۟ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓا۟ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ ﴾	الأنبياء: ٦٨ – ٦٩	٥٣٠
﴿ وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ ﴾	الأنبياء: ٨٧	٢٢٤
﴿ وَزَكَرِيَّآ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ رَبِّ لَا تَذَرْنِى فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴿٨٩﴾ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ ﴾	الأنبياء: ٨٩ – ٩٠	٣٥٠
﴿ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ ﴾	الحج: ١	٢٣٦
﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ﴾	الحج: ٧	٨٦
﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾	الحج: ٨	٧٠
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ﴾	الحج: ١٨	٢٣٣
﴿ لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴿٥٣﴾ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ﴾	الحج: ٥٣ – ٥٤	٤١٣
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ﴾	الحج: ٧٣	٦٥٩
﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾	المؤمنون: ١٤	٣٥٢
﴿ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّٰهُ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾	المؤمنون: ١٨	٢١٨
﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ ﴾	المؤمنون: ٦٨	٤٦
﴿ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴾	المؤمنون: ٨٩	٦٥٧
﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾	المؤمنون: ١١٥	٣٥١
﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ﴾	النور: ٢	٥١٢
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ﴾	النور: ٢١	٥٨٢، ٥٩٠، ٦٠٠

﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾	الفرقان: ٢	٢٦، ٣٠، ٣١
﴿وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾	الفرقان: ٣	٤١٧
﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾	الفرقان: ٤٣	٥٨٣
﴿وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾	الفرقان: ٥٤	٢٢٢
﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ﴾	الفرقان: ٥٧	٣٩٤
﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾	الفرقان: ٥٩	١٢٩
﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱئْتِ ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٠﴾ قَوْمَ فِرْعَوْنَ﴾	الشعراء: ١٠ – ١١	٦٥٦
﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾	النمل: ٦	٣٥١
﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ﴾	النمل: ٢٤	٥٨٣
﴿أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾	النمل: ٦٣	٥٥٣
﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾	النمل: ٨٨	٤٢٣
﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا﴾	النمل: ٨٩ – ٩٠	٥٨٣
﴿إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾	القصص: ٤	٤٦٥
﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾	القصص: ٨	٣٨٥، ٣٨٨
﴿وَلَوْلَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ﴾	القصص: ٤٧	٤٧٠، ٦٩٨
﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾	القصص: ٥٦	٥٦٦، ٥٦٧
﴿جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُواْ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ﴾	القصص: ٧٣	٣٨٥
﴿فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾	العنكبوت: ٣	١٤٨

﴿ ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ﴾	الروم: ٢٨	٦٥٨
﴿فَمَن يَهْدِى مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴾	الروم: ٢٩	٥٦٧
﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ﴾	الروم: ٣٠	٢٤٤، ٢٤٦، ٢٥٩، ٢٧٦
﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ﴾	الروم: ٥٤	٣٩٣
﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ ﴾	لقمان: ١٤	١٧
﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾	لقمان: ٢٥	٢٦٩
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ ﴾	لقمان: ٣٤	١١٩
﴿ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ﴾	السجدة: ٧	٤٢٣، ٥٢٣
﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا ﴾	السجدة: ١٣	١٠٣، ٢١٧، ٢١٩
﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا ﴾	السجدة: ٢٤	٥٦٥
﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرًا ﴾	الأحزاب: ٢٧	٢٢٢
﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾	الأحزاب: ٣٦	٦٦٧
﴿إِن تُبْدُوا۟ شَيْـًٔا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴾	الأحزاب: ٥٤	٢١٢
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَقُولُوا۟ قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ ﴾	الأحزاب: ٧٠ - ٧١	٢
﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ﴾	سبأ: ١	٣٥٢
﴿ وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ ﴾	سبأ: ٦	٥٦٥

﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِٱلْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ﴾	سبأ: ٢١	١٤٦
﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ﴾	سبأ: ٢٢	٤١٨
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾	فاطر: ٣	٨٩
﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾	فاطر: ٨	٢٢٧، ٤١٣، ٥٥٣، ٥٦٧
﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ﴾	فاطر: ١١	١٧٩
﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ﴾	فاطر: ١٣	٤١٠، ٤١٨
﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ﴾	فاطر: ١٩ – ٢٢	٦٥٨
﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾	يس: ١٢	٩٣، ٤٠٠
﴿لِيَأْكُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾	يس: ٣٥	٢٢٥
﴿وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ﴾	يس: ٤٢	٤١٢
﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطْعَمَهُۥٓ﴾	يس: ٤٧	٦٠٥
﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾	يس: ٧٩	١٢٨
﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾	يس: ٨١	٤٢٣، ٢٢٧
﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾	يس: ٨٢	٤٤٨
﴿ٱحْشُرُوا۟ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَأَزْوَٰجَهُمْ وَمَا كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ﴿٢٢﴾ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ﴾	الصافات: ٢٢ – ٢٣	٥٦٨

﴿وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنتُ مِنَ ٱلْمُحْضَرِينَ﴾	الصافات: ٥٧	٦٠٠
﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾	الصافات: ٩٦	٨٩، ٤١١، ٤٣٤
﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾	ص: ٢٨	٣٠٥
﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾	ص: ٢٩	٤٦، ٧٣، ٣٥١، ٣٧٧
﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾	ص: ٦٥	١٢٦
﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾	الزمر: ١	٣٥٢
﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾	الزمر: ٧	٤٤٦، ٦٣٤، ٦٤٤، ٦٥٢
﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾	الزمر: ٢٢	٥٩٠
﴿ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾	الزمر: ٢٣	٥٥٣
﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾	الزمر: ٢٩	٦٥٨
﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٣٦﴾ وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّضِلٍّ﴾	الزمر: ٣٦ – ٣٧	٥٥٣
﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾	الزمر: ٤١	٥٧٨، ٥٨١
﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ﴾	الزمر: ٥٦	٣٤٩
﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾	الزمر: ٦٢	٨٩، ٣٣٠، ٣٣٦، ٤١٠، ٤١٧

﴿ وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ ﴾	الزمر: ٦٧	٢١
﴿ يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِى ٱلصُّدُورُ ﴾	غافر: ١٩	١٢١
﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ كَانُوا۟ مِن قَبْلِهِمْ ﴾	غافر: ٢١	٣٩٣
﴿ وَقَالَ ٱلَّذِىٓ ءَامَنَ يَٰقَوْمِ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُم مِّثْلَ يَوْمِ ٱلْأَحْزَابِ ﴾	غافر: ٣٠ – ٣١	٣١٠
﴿ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ ﴾	غافر: ٣٤	٥٨٠
﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ ﴾	فصلت: ١٢	٢٦
﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾	فصلت: ١٧	٥٦٤، ٥٧٥، ٥٧٧، ٥٨٢
﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾	فصلت: ٤٦	٦١
﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ رَبَّنَآ أَرِنَا ٱلَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ ٱلْأَسْفَلِينَ ﴾	فصلت: ٢٩	٥٨٣
﴿ وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾	الشورى: ١٠	٧٢
﴿ وَيَمْحُ ٱللَّهُ ٱلْبَٰطِلَ وَيُحِقُّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦٓ ﴾	الشورى: ٢٤	١٨٣، ١٩٩
﴿ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾	الشورى: ٢٧	٣٥٠
﴿ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن وَلِىٍّ مِّنۢ بَعْدِهِۦ ﴾	الشورى: ٤٤	٥٥٤
﴿ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن سَبِيلٍ ﴾	الشورى: ٤٦	٥٥٤
﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾	الشورى: ٥٢	٥٦٤
﴿ حمٓ ﴿١﴾ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢﴾ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴾	الزخرف: ١ – ٤	١١٠

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾	الزخرف: ٩	٢٧٨
﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَاهُم﴾	الزخرف: ٢٠	٦٠٥، ٦٢١
﴿وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ (٣٣) وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِئُونَ (٣٤) وَزُخْرُفًا﴾	الزخرف: ٣٣ – ٣٥	٢٣١
﴿أَوْ نُرِيَنَّكَ الَّذِي وَعَدْنَاهُمْ فَإِنَّا عَلَيْهِم مُّقْتَدِرُونَ﴾	الزخرف: ٤٢	٢٢٤
﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾	الزخرف: ٧٤ – ٧٨	١٢٥
﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾	الزخرف: ٨٧	٢٧٨
﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾	الدخان: ٣ – ٥	٩٨
﴿إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِّنَ الْمُسْرِفِينَ﴾	الدخان: ٣١	٦٥٦
﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ (٣٨) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾	الدخان: ٣٨ – ٣٩	٣٥١
﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ﴾	الجاثية: ٢١	٣٠٥
﴿وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾	الجاثية: ٢٢	٣٨٥
﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾	الجاثية: ٢٣	٥٨٠
﴿أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾	الأحقاف: ١٤	٥١٣
﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾	الأحقاف: ٢٥	٢٥٢
﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾	الأحقاف: ٣٣	٢٢٣

﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ ﴿٤﴾ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾	محمد: ٤ – ٥	٥٦٨
﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَاهُمْ﴾	محمد: ١٣	٣٩٣
﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾	محمد: ١٧	٥٧٧، ٥٧٩
﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾	محمد: ٢٨	٦٤٥
﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾	محمد: ٣١	١٤٨
﴿لَّيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾	الفتح: ١٧	٤٩٨
﴿وَأُخْرَىٰ لَمْ تَقْدِرُوا عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ اللَّهُ بِهَا﴾	الفتح: ٢٠ – ٢١	٣٩٣
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾	الحجرات: ١	٧٢
﴿وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾	الحجرات: ٧ – ٨	٥٩٠
﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم ۖ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾	الحجرات: ١٧	٥٩٠
﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾	الذاريات: ١٥	٣٥٠
﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾	الذاريات: ٥٦	٢٩٠، ٣٨٥
﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾	الطور: ١٦	٢٥٧
﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾	الطور: ٢١	٣١١، ٣٩٥
﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ﴾	الطور: ١٧ – ٢٠	١٢٥

﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾	النجم: ٣٨	٣١١
﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ (٤٣) وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا ﴾	النجم: ٤٣ – ٤٤	٤١٤
﴿ حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌ ﴾	القمر: ٥	٣٤٨
﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾	القمر: ٤٩	٢٥، ٢٦، ٣٠، ٣١، ٤٠٨، ٤١١
﴿ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ ﴾	القمر: ٥٣	١٠٨
﴿ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِي جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ (٥٤) فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ ﴾	القمر: ٥٤ – ٥٥	٢٢١، ٤١٧
﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ (٣) عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴾	الرحمن: ٣ – ٤	٥٥٩
﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾	الرحمن: ٢٩	٩٩
﴿ يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا۟ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ فَٱنفُذُوا۟ ﴾	الرحمن: ٣٣	٤٦٧
﴿ إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ (٧٧) فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ (٧٨) لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴾	الواقعة: ٧٧ – ٧٩	١٩٢
﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾	الحديد: ٤	٢٢٦
﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ﴾	الحديد: ٢٢ – ٢٣	٣٤٩
﴿ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ﴾	الحديد: ٢٥	١٤٧
﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا ﴾	المجادلة: ١	١٥٠
﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ﴾	المجادلة: ٤	٢٢٤

﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾	الملك: ٢	٦٦٨
﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾	الملك: ٣	٤٢٣
﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾	الملك: ١٤	٩٢، ١٢٨، ١٣٠، ١٦٥
﴿وَغَدَوْا عَلَىٰ حَرْدٍ قَادِرِينَ﴾	القلم: ٢٥	٣٩٣
﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾	القلم: ٣٥ – ٣٦	٣٥١
﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾	الحاقة: ٢٤	٥١٢
﴿إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾	المعارج: ١٩ – ٢١	٢٨٥
﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ﴿٣﴾ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾	نوح: ٣ – ٤	١٨٠، ١٩٦
﴿يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ﴾	الجن: ٢	٥٦٤
﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾	الجن: ١٠	٣٣٧
﴿لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ﴾	الجن: ٢٨	١٤٦
﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾	المدثر: ١١	١١٠
﴿نَذِيرًا لِّلْبَشَرِ ﴿٣٦﴾ لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾	المدثر: ٣٦ – ٣٧	٣٩٤
﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾	المدثر: ٣٨	٢٥٧
﴿كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ ﴿٥٤﴾ فَمَن شَاءَ ذَكَرَهُ﴾	المدثر: ٥٤ – ٥٦	٨٨
﴿بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾	القيامة: ٤	٢٢٣

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾	القيامة: ٣٦	٣٥١
﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾	القيامة: ٤٠	٢٢٣، ٢٢٧
﴿إِنَّ هَٰذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ﴿٢٩﴾ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾	الإنسان: ٢٩ – ٣٠	٨٧، ٤٠٢
﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾	الإنسان: ٣٠ – ٣١	٥٣١
﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا ﴿٢٥﴾ أَحْيَاءً وَأَمْوَاتًا ﴿٢٦﴾ وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ شَامِخَاتٍ وَأَسْقَيْنَاكُم مَّاءً فُرَاتًا﴾	المرسلات: ٢٥ – ٢٧	٣٥١
﴿إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ﴾	المرسلات: ٣٢	٣٣٢
﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾	النبأ: ١٤ – ١٦	٣٥١
﴿فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ﴿١٣﴾ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ﴿١٤﴾ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ﴿١٥﴾ كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾	عبس: ١٣ – ١٦	١٩٣
﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾	التكوير: ٢٨ – ٢٩	٨٨، ٤٠٢
﴿إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ﴾	الانفطار: ١	٢٤٥
﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾	الانشقاق: ١٩	٢٧٠
﴿فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾	البروج: ٢٢	١٨٧
﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ﴿١﴾ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾	الأعلى: ١ – ٣	٥٥٩، ٥٦١

﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾	الفجر: ٢٢	٢٢٦
﴿ أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ ﴾	البلد: ٥	٢٢٤
﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾	الشمس: ٧ – ٨	٤١٣،٢٩٤
﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ۝٧ وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ ۝٨ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٩ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ ﴾	الليل: ٥ – ١٠	٢٩٤،٢٠٤
﴿ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ ﴾	التين: ٨	٣١٢
﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾	العلق: ١ – ٥	٥٥٩،٢٣٠
﴿ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ ﴾	المسد: ١	١٠٩
﴿ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴾	المسد: ٣	٥٠١
﴿ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ﴾	الفلق: ٢	٣٣٦

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الآثار

فهرس الأعلام

فهرس الأشعار

فهرس الفرق

فهرس المصطلحات والكلمات الغريبة

فهرس المصادر والمراجع

- الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري، دار ابن زيدون، بيروت، ط١.
- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة المذمومة، لأبي عبد الله، عبيد الله بن بطة العكبري، تحقيق: د.عثمان عبدالله آدم الأثيوبي، دار الراية، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.
- أبجد العلوم، لصديق حسن خان القنوجي، أعده للطبع عبد الجبار زكار، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٨م.
- أبكار الأفكار في أصول الدين، لسيف الدين الآمدي، تحقيق: أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ط٢، ١٤٢٤هـ.
- إتحاف ذوي الألباب في قول الله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، مخطوط.
- إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ.
- أحكام القرآن لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- أحكام أهل الذمة، لأبي عبد الله، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: يوسف البكر وشاكر العاروري، دار رمادي للنشر، ط١، ١٤١٨هـ.
- الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن أحمد ابن حزم، تحقيق: أحمد شاكر.
- الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن محمد الآمدي، علق عليه الشيخ عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ.
- إحياء علوم الدين، للغزالي، الطبعة الأندونيسية.
- إخبار العلماء بأخبار الحكماء، لجمال الدين علي بن القاضي يوسف القفطي، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٦هـ.
- أخبار عمرو بن عبيد بن باب المعتزلي، للحافظ أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني،

تحقيق: محمد عبد الله آل عامر، دار التوحيد، الرياض، ط١، ١٤٢٧هـ.

- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، للإمام عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق: عمر محمود أبو عمر، دار الراية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.
- الإخلاص والنية، للحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد ابن أبي الدنيا، تحقيق: إياد الطباع، دار البشائر، دمشق، ط١.
- الأدب المفرد، للحافظ محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: سمير الزهيري، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٢٩هـ.
- آراء المعتزلة الأصولية دراسةً وتقويمًا، للدكتور علي بن سعد الضويحي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.
- آراء أهل المدينة الفاضلة، لأبي نصر الفارابي، قدم له: د. ألبير نادر، دار المشرق، بيروت، ط٢.
- الأربعين في أصول الدين، لفخر الدين الرازي، مكتبة الكليات الأزهري، مصر، ط١، ١٤٠٦هـ.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للإمام محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: سامي العربي، دار الفضيلة، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ.
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصرالدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: ٢، ١٤٠٥هـ.
- أساس التقديس، للفخر الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، ١٤٠٦هـ.
- الاستغاثة في الرد على البكري، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ط١، ١٤٢٦هـ.
- الاستقامة، لشيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم،

دار الفضيلة، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ.

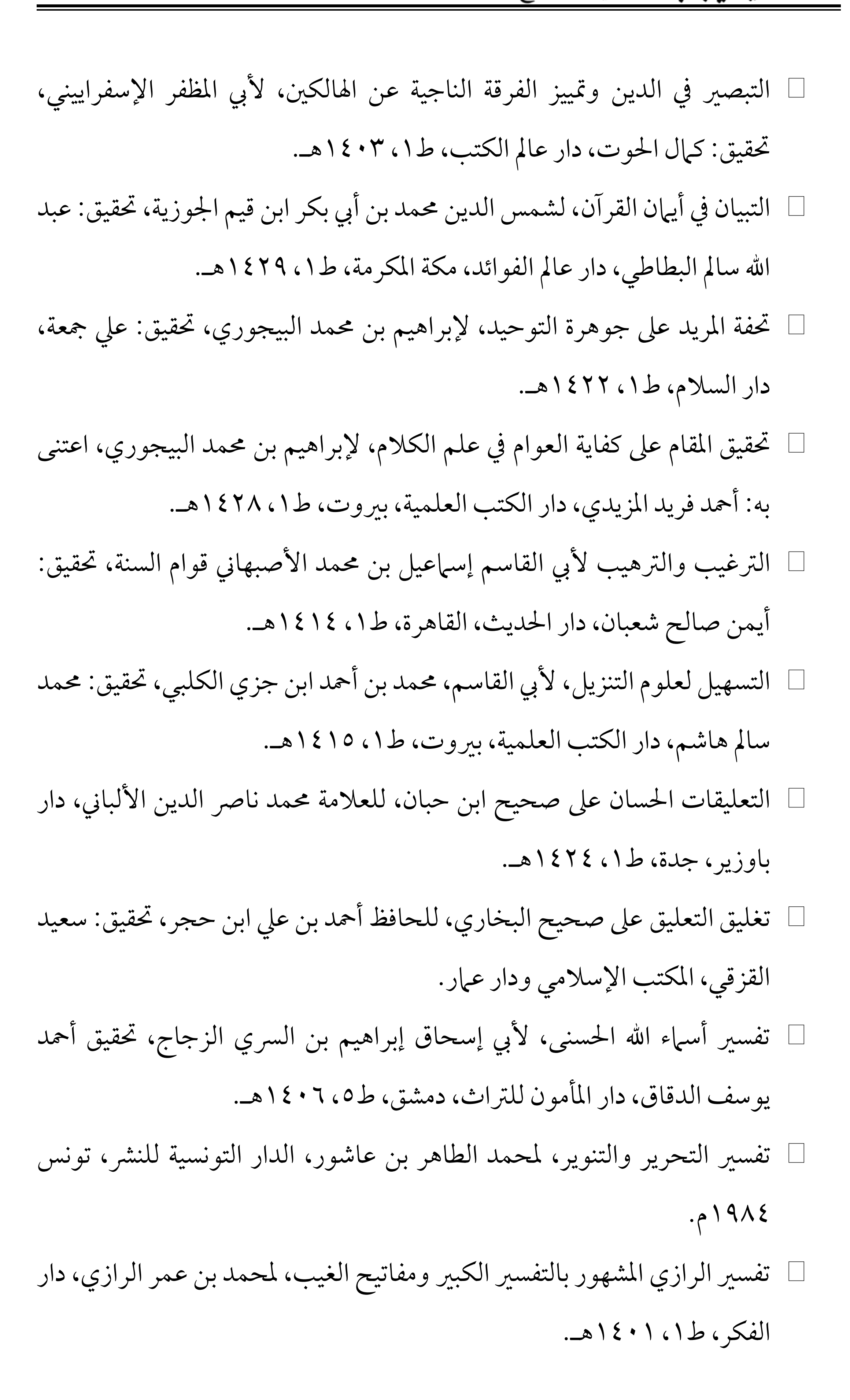
- الأسماء والصفات، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: عبد الله الحاشدي، مكتبة السوادي.
- الإشارات والتنبيهات، لأبي علي ابن سينا مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط٣.
- أصول الدين، لأبي اليسر محمد البزدوي، تحقيق: د. هانز بيتر لنس، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ١٤٢٤هـ.
- أصول الدين، لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، استانبول، مطبعة الدولة، ١٣٤٦هـ.
- أصول الدين، للفخر الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث.
- أصول الكافي، لمحمد بن يعقوب الكليني الرافضي، تحقيق: محمد شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١١هـ.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للعلامة محمد الأمين الشنقيطي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٦هـ.
- الاعتبار وأعقاب السرور والأحزان لأبي بكر عبد الله محمد ابن أبي الدنيا، تحقيق: د. نجم عبد الرحمن خلف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ودار البشير، عمان، ط١، ١٤١٣هـ.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: مشهور حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤٢٣هـ.
- الأعلام، لخير الدين بن محمود الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢م.
- إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي حسن الحلبي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط٢، ١٤٢٧هـ.
- الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: د. إبراهيم جوبوقجي ود. حسين

آناي، كلية الإلهيات، جامعة أنقرة، ١٩٦٢م.

- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: ناصر العقل، مكتبة الرشد الرياض، ط٨، ١٤٢١هـ.
- إكمال المعلم بفوائد مسلم، لأبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق: د. يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ط١، ١٤١٩هـ.
- الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، ليحيى بن أبي الخير العمراني، تحقيق: د. سعود الخلف، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط٣، ١٤٢٩هـ.
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للقاضي أبي بكر الباقلاني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط٢، ١٤٢١هـ.
- أوائل المقالات، للشيخ المفيد الرافضي، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، دار المفيد، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.
- إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات الى المذهب الحق من أصول التوحيد، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى المعروف بابن الوزير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ.
- البحر المحيط في أصول الفقه، لمحمد بن بهادر الزركشي، قام بتحريره الشيخ عبد القادر العاني، وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٤١٣هـ.
- بدائع الفوائد، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط٢، ١٤٢٧هـ.
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمد حسن حلاق، دار ابن كثير، ط١، ١٤٢٧هـ.
- البرهان في أصول الفقه، لأبي المعالي الجويني، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، توزيع

دار الأنصار بالقاهرة.

- بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للحافظ علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق: عبد الله الدرويش، دار الفكر، ١٤١٤هـ.
- بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ...، لشيخ الإسلام، تحقيق: د. موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، ط٣، ١٤٢٢هـ.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٩هـ.
- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، مجموعة رسائل علمية بإشراف الشيخ عبد العزيز الراجحي، طبعة مجمع الملك فهد، المدينة المنورة.
- تاج العروس من جواهر القاموس، للسيّد مرتضى الحسني الزبيدي، تحقيق: علي هلال وآخرون، المجلس العلمي للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، للحافظ محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.
- التاريخ الكبير، للحافظ محمد بن إسماعيل البخاري، دائرة المعارف العثمانية، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت.
- تاريخ قضاة الأندلس، لأبي الحسن النبهاني الأندلسي، تحقيق: د. مريم الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١٤١٥،١هـ.
- تاريخ مدينة السلام (تاريخ بغداد)، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.
- تأويلات أهل السنة، لأبي منصور محمد بن محمد الماتريدي، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ.



- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الهالكين، لأبي المظفر الإسفراييني، تحقيق: كمال الحوت، دار عالم الكتب، ط١، ١٤٠٣هـ.
- التبيان في أيمان القرآن، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد الله سالم البطاطي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٩هـ.
- تحفة المريد على جوهرة التوحيد، لإبراهيم بن محمد البيجوري، تحقيق: علي جمعة، دار السلام، ط١، ١٤٢٢هـ.
- تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام، لإبراهيم بن محمد البيجوري، اعتنى به: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ.
- الترغيب والترهيب لأبي القاسم إسماعيل بن محمد الأصبهاني قوام السنة، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ.
- التسهيل لعلوم التنزيل، لأبي القاسم، محمد بن أحمد ابن جزي الكلبي، تحقيق: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
- التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان، للعلامة محمد ناصر الدين الألباني، دار باوزير، جدة، ط١، ١٤٢٤هـ.
- تغليق التعليق على صحيح البخاري، للحافظ أحمد بن علي ابن حجر، تحقيق: سعيد القزقي، المكتب الإسلامي ودار عمار.
- تفسير أسماء الله الحسنى، لأبي إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، تحقيق أحمد يوسف الدقاق، دار المأمون للتراث، دمشق، ط٥، ١٤٠٦هـ.
- تفسير التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٤م.
- تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، لمحمد بن عمر الرازي، دار الفكر، ط١، ١٤٠١هـ.



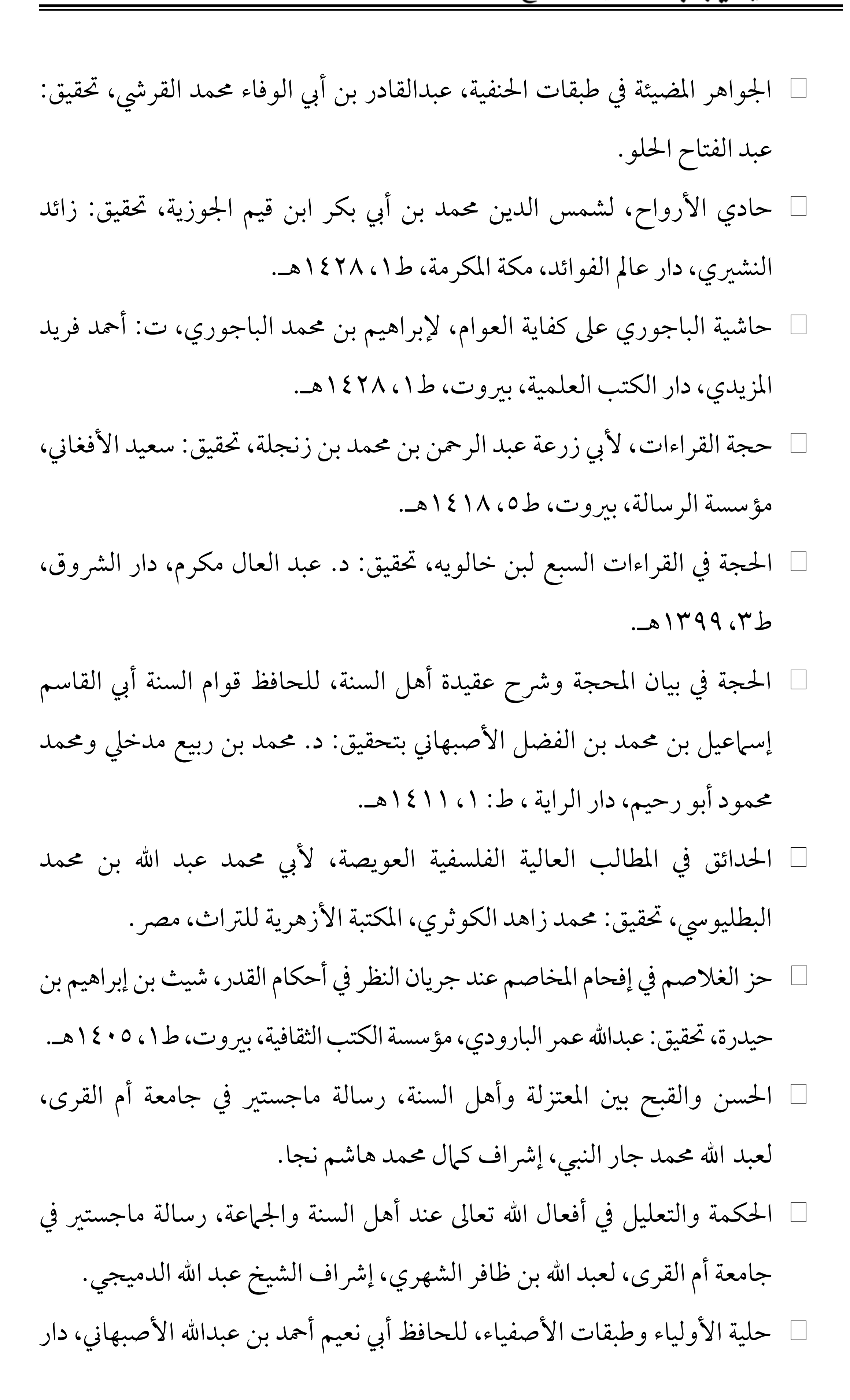
- تفسير السلمي وهو حقائق التفسير، لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، تحقيق: سيد عمران، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ.
- تفسير القرآن العظيم للحافظ عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم الرازي، تحقيق: أسعد الطيب، مكتبة نزار الباز مكة، ط١، ١٤١٧هـ.
- تفسير القرآن العظيم، للحافظ عماد الدين إسماعيل بن كثير، تحقيق: مصطفى السيّد محمد وآخرون، دار عالم الكتب، ط١، ١٤٢٥هـ.
- تفسير القرآن الكريم، الحجرات إلى الحديد، لمحمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤٢٣هـ.
- تفسير القرآن الكريم، سورة الكهف، لمحمد بن صالح العثيمين، دار الثريا، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ.
- تفسير غريب القرآن لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ.
- تفسير ما بعد الطبيعة، لأبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، دار المشرق ١٩٨٦م.
- تقريب التهذيب، للحافظ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، تحقيق: أبي الأشبال صغير أحمد الباكستاني، دار العاصمة، ط١، ١٤٢٣هـ.
- التقريب والإرشاد الصغير، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عبد الحميد أبو رنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
- تقويم الأدلة في أصول الفقه، لأبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.
- تلبيس إبليس، لأبي الفرج ابن الجوزي، تحقيق: أحمد المزيد، دار الوطن للنشر، الرياض، ط١، ١٤٣٢هـ.
- التمهيد في أصول الدين، لأبي المعين النسفي الماتريدي، تحقيق: محمد الشاغول،

المكتبة الأزهرية للتراث.

- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ليوسف بن عبدالله بن عبد البر النمري، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ولآخرون، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ.
- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، لأبي عبد الرحمن الملطي، تحقيق: محمد عزب، مكتبة مدبولي القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ.
- تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار المعتزلي، دار النهضة الحديثة، بيروت.
- تنزيه الله عما أوجبه عليه المعتزلة، لأحمد محمد بناني، رسالة دكتوراه في جامعة أم القرى، إشراف د. عبد العزيز عبيد، ١٤٠٣-١٤٠٤هـ.
- تهافت التهافت، لأبي الوليد محمد بن رشد، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٦٤م.
- تهافت الفلاسفة، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: د.سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط٦.
- تهذيب التهذيب، للحافظ أحمد بن علي ابن حجر، اعتناء: إبراهيم الزيبق وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة.
- تهذيب السنن، لأبي عبد الله، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: د. إسماعيل مرحبا، مكتبة النعارف، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.
- تهذيب اللغة، لأبي منصور، محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: عبد السلام هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، اعتنى به سعد الصميل، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٢هـ.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر، محمد بن جرير الطبري، (٣١٠) هـ، تحقيق: د. عبد الله التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية

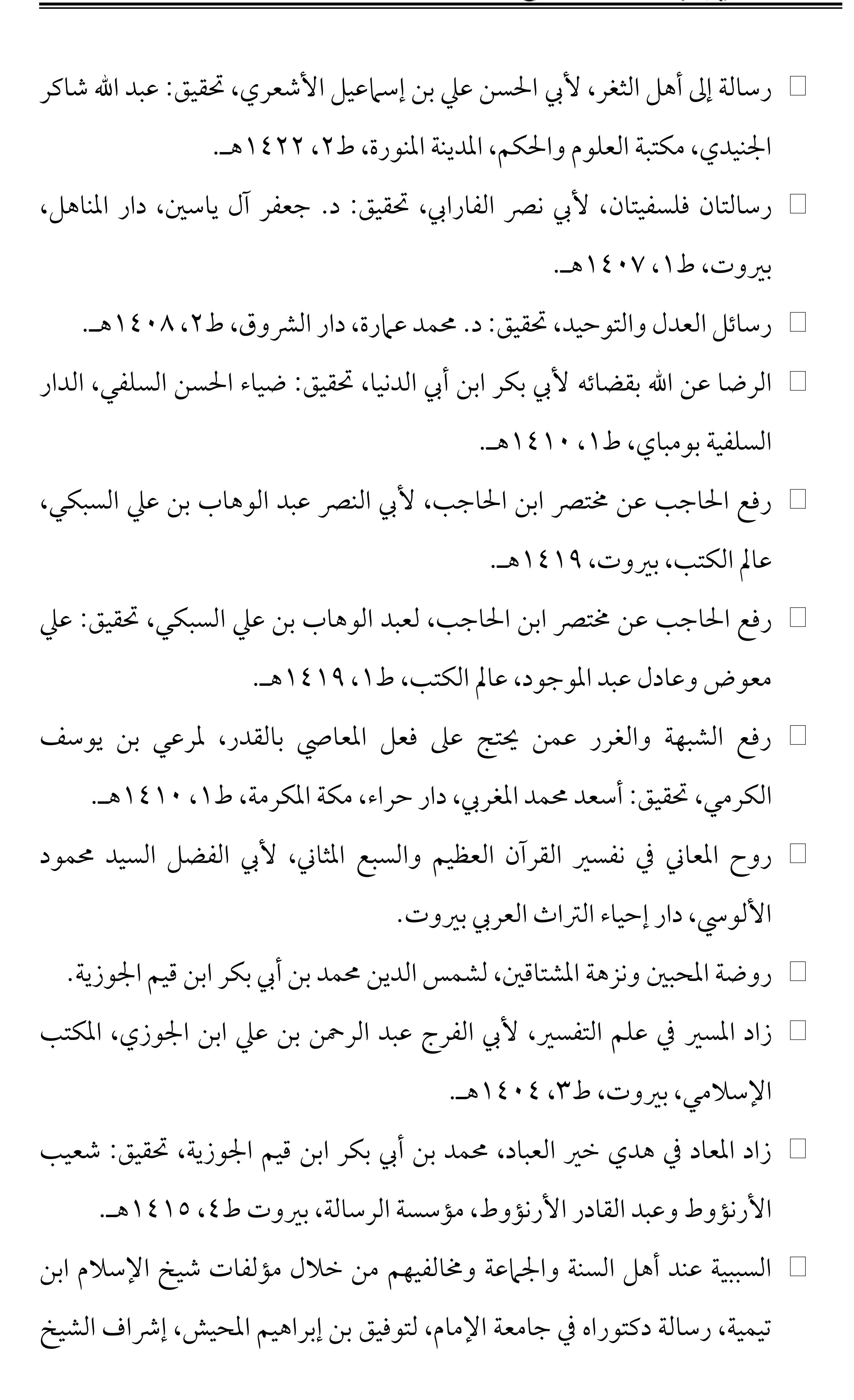
بدار هجر، ط١، ١٣٢٢هـ.

- جامع التحصيل في أحكام المراسيل، للحافظ أبي سعيد خليل بن كيكلدي العلائي، تحقيق: حمدي السلفي، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، ط٢، ١٤٠٧هـ.
- جامع الرسائل لشيخ الإسلام، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار المدني.
- جامع العلوم والحكم، لأبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين ابن رجب، تحقيق: طارق عوض الله، دار ابن الجوزي، ط٢، ١٤٢٠هـ.
- الجامع الكبير للحافظ محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
- جامع المسائل لابن تيمية، لشيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، تحقيق: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٤هـ.
- جامع بيان العلم وفضله، لأبي عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤١٤هـ.
- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ.
- الجامع لشعب الإيمان، أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: عبد العلي حامد، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢٣هـ.
- الجرح والتعديل، للحافظ عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم الرازي، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٣٧٢هـ.
- جلاء الأفهام لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: زائد النشيري، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط٢، ١٤٢٧هـ.
- جلاء العينين بمحاكمة الأحمدين، للعلامة أبي البركات نعمان بن محمود الألوسي، تحقيق: الداني آل زهوي، المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٧هـ.



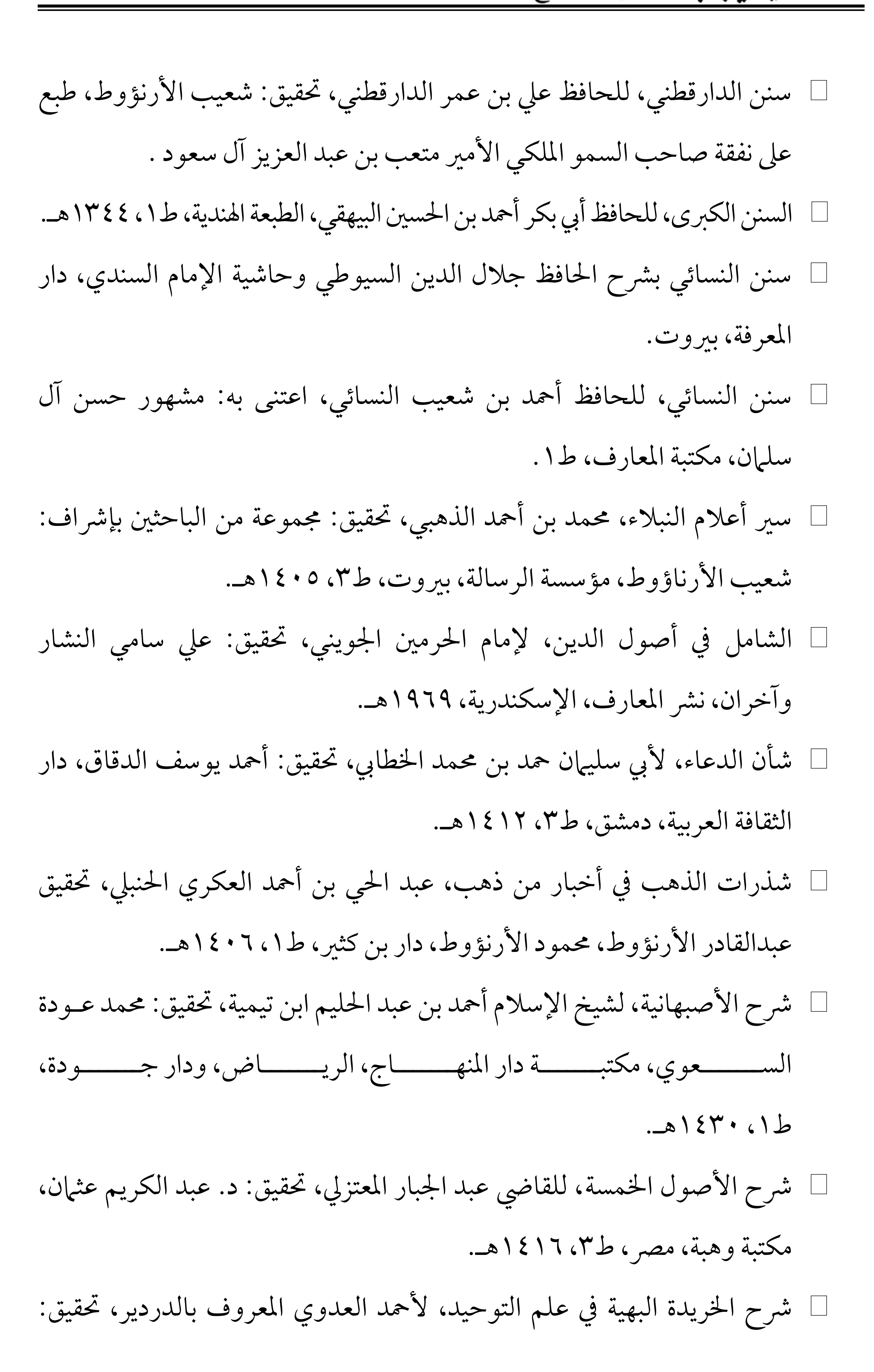
- الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، عبدالقادر بن أبي الوفاء محمد القرشي، تحقيق: عبد الفتاح الحلو.
- حادي الأرواح، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: زائد النشيري، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٨هـ.
- حاشية الباجوري على كفاية العوام، لإبراهيم بن محمد الباجوري، ت: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ.
- حجة القراءات، لأبي زرعة عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٤١٨هـ.
- الحجة في القراءات السبع لبن خالويه، تحقيق: د. عبد العال مكرم، دار الشروق، ط٣، ١٣٩٩هـ.
- الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، للحافظ قوام السنة أبي القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل الأصبهاني بتحقيق: د. محمد بن ربيع مدخلي ومحمد محمود أبو رحيم، دار الراية ، ط: ١، ١٤١١هـ.
- الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة، لأبي محمد عبد الله بن محمد البطليوسي، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر.
- حز الغلاصم في إفحام المخاصم عند جريان النظر في أحكام القدر، شيث بن إبراهيم بن حيدرة، تحقيق: عبدالله عمر البارودي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السنة، رسالة ماجستير في جامعة أم القرى، لعبد الله محمد جار النبي، إشراف كمال محمد هاشم نجا.
- الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى عند أهل السنة والجماعة، رسالة ماجستير في جامعة أم القرى، لعبد الله بن ظافر الشهري، إشراف الشيخ عبد الله الدميجي.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهاني، دار

الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ.
- خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، لمحمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: فهد الفهيد، دار أطلس الخضراء، ط١، ١٤٢٥هـ.
- الداء والدواء، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٩هـ.
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد الله التركي، بالتعاون مع مركز هجر، مصر، ط١، ١٤٢٤هـ.
- درء تعارض العقل والنقل، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤١١هـ.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، للحافظ أحمد بن علي ابن حجر، بدون تفاصيل.
- الديباج المذهب في أعيان المذهب، لابن فرحون المالكي، تحقيق: محمد أبو النور، دار التراث، مصر.
- ديوان أبي العتاهية، دار بيروت، ١٤٠٦هـ.
- ديوان جرير، لجرير بن عطية الخطفي، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٦هـ.
- ذم الكلام وأهله، لأبي إسماعيل عبد الله بن محمد الهروي الأنصاري، تحقيق: أبو جابر الأنصاري، مكتبة الغرباء الأثرية.
- ذيل طبقات الحنابلة، لأبي الفرج عبد الرحمن ابن رجب، تحقيق: د. عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، ط١، ١٤١٥هـ.
- الرد على المنطقيين لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين، مؤسسة الريان، ط١، ١٤٢٦هـ.
- الرسالة القشيرية، لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب، مصر، ١٤٠٩هـ.



- رسالة إلى أهل الثغر، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: عبد الله شاكر الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط٢، ١٤٢٢هـ.
- رسالتان فلسفيتان، لأبي نصر الفارابي، تحقيق: د. جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
- رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: د. محمد عمارة، دار الشروق، ط٢، ١٤٠٨هـ.
- الرضا عن الله بقضائه لأبي بكر ابن أبي الدنيا، تحقيق: ضياء الحسن السلفي، الدار السلفية بومباي، ط١، ١٤١٠هـ.
- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لأبي النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، عالم الكتب، بيروت، ١٤١٩هـ.
- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لعبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، عالم الكتب، ط١، ١٤١٩هـ.
- رفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر، لمرعي بن يوسف الكرمي، تحقيق: أسعد محمد المغربي، دار حراء، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٠هـ.
- روح المعاني في نفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل السيد محمود الألوسي، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- روضة المحبين ونزهة المشتاقين، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية.
- زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ.
- زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ط٤، ١٤١٥هـ.
- السببية عند أهل السنة والجماعة ومخالفيهم من خلال مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، رسالة دكتوراه في جامعة الإمام، لتوفيق بن إبراهيم المحيش، إشراف الشيخ

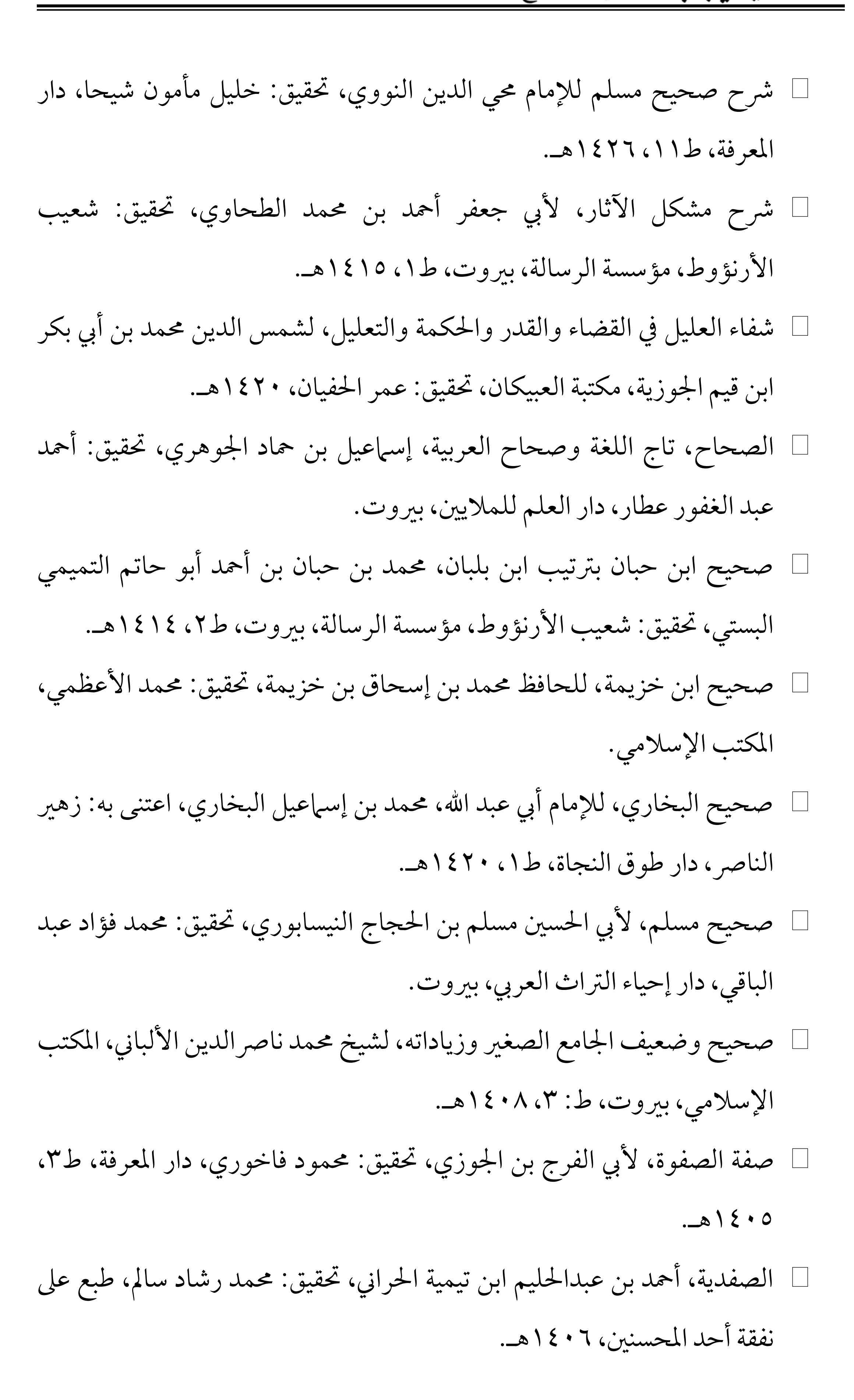
عبد العزيز الراجحي، ١٤٢٤هـ.
- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٥هـ.
- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء على الأمة، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط٢، ١٤٢٠هـ.
- سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، لأبي الفضل محمد خليل بن علي المرادي، دار البشائر الإسلامية، ودار ابن حزم، ط٣، ١٤٠٨هـ.
- السنة لأبي بكر أحمد بن محمد الخلال، تحقيق: عطية الزهراني، دار الراية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
- السنّة لعبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: محمد بن سعيد القحطاني، دار عالم الكتب، ط٤، ١٤١٦هـ.
- سنن ابن ماجه، للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني، تحقيق: بشار معروف، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
- سنن ابن ماجه، للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني، اعتنى به: مشهور حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، ط١.
- سنن أبي داود، للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، اعتنى به: مشهور حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، ط١.
- سنن أبي داود، للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، دار ابن حزم، ط١، ١٤١٨هـ.
- سنن الترمذي، للحافظ محمد بن عيسى الترمذي، اعتنى به: مشهور حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، ط١.



- سنن الدارقطني، للحافظ علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، طبع على نفقة صاحب السمو الملكي الأمير متعب بن عبد العزيز آل سعود .
- السنن الكبرى، للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، الطبعة الهندية، ط١، ١٣٤٤هـ.
- سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، دار المعرفة، بيروت.
- سنن النسائي، للحافظ أحمد بن شعيب النسائي، اعتنى به: مشهور حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، ط١.
- سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: مجموعة من الباحثين بإشراف: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ.
- الشامل في أصول الدين، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: علي سامي النشار وآخران، نشر المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩هـ.
- شأن الدعاء، لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي، تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية، دمشق، ط٣، ١٤١٢هـ.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد العكري الحنبلي، تحقيق عبدالقادر الأرنؤوط، محمود الأرنؤوط، دار بن كثير، ط١، ١٤٠٦هـ.
- شرح الأصبهانية، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: محمد عودة السعوي، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ودار جودة، ط١، ١٤٣٠هـ.
- شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار المعتزلي، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، ط٣، ١٤١٦هـ.
- شرح الخريدة البهية في علم التوحيد، لأحمد العدوي المعروف بالدردير، تحقيق:

عبد السلام شنار.

- شرح السنة للإمام الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: زهير الشاويش وشعيب الأرنؤوط، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
- شرح السنة، لأبي محمد الحسن بن علي البربهاري، تحقيق: عبد الرحمن الجميزي، مكتبة دار المنهاج الرياض، ط١، ١٤٢٦هـ.
- شرح السنة، لإسماعيل بن يحيى المزني، تحقيق: جمال عزون، بدون تفاصيل.
- شرح السنوسية، لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، مطبعة جريدة الإسلام بمصر، ١٣١٦هـ.
- شرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط١، ١٤٠٧هـ.
- شرح العقيدة الطحاوية، للإمام علي بن علي بن محمد بن أبي العز، تحقيق: د.عبد الله التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٧هـ.
- شرح الكوكب المنير، ابن النجار، أبو البقاء محمد بن أحمد الفتوحي، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط٢، ١٤١٨هـ.
- شرح اللمع، لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
- شرح المقاصد، لمسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ.
- شرح المواقف، للشريف علي بن محمد الجرجاني، عني بتصحيحه: محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، ط١، ١٣٢٥هـ.
- شرح صحيح البخاري لابن بطال، لأبي الحسن علي بن خلف ابن بطال، تحقيق: ياسر بن إبراهيم مكتبة الرشد، الرياض، ط٢، ١٤٢٣هـ .



- شرح صحيح مسلم للإمام محي الدين النووي، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، ط١١، ١٤٢٦هـ.
- شرح مشكل الآثار، لأبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
- شفاء العليل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مكتبة العبيكان، تحقيق: عمر الحفيان، ١٤٢٠هـ.
- الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت.
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.
- صحيح ابن خزيمة، للحافظ محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق: محمد الأعظمي، المكتب الإسلامي.
- صحيح البخاري، للإمام أبي عبد الله، محمد بن إسماعيل البخاري، اعتنى به: زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٠هـ.
- صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- صحيح وضعيف الجامع الصغير وزياداته، لشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: ٣، ١٤٠٨هـ.
- صفة الصفوة، لأبي الفرج بن الجوزي، تحقيق: محمود فاخوري، دار المعرفة، ط٣، ١٤٠٥هـ.
- الصفدية، أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: محمد رشاد سالم، طبع على نفقة أحد المحسنين، ١٤٠٦هـ.



- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، ط٣، ١٤١٨هـ.
- صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان، للعلامة محمد بشير السهسواني الهندي، على نفقة عبد العزيز ومحمد الجميح، ط٥، ١٣٩٥هـ.
- صيد الخاطر، للإمام أبي الفرج ابن الجوزي، هذبه: أسامة السيد، مؤسسة الكتب الثقافية، ط٥، ١٤١٧هـ.
- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، لمحمد بن عبد الرحمن السخاوي، دار الجيل بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.
- طبقات الأولياء، لأبي حفص عمر بن علي ابن الملقن، تحقيق: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، ط٢، ١٤١٥هـ.
- طبقات الحنابلة، للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى، تحقيق: د. عبد الرحمن العثيمين، الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام، ١٤١٩هـ.
- طبقات الشافعية الكبرى، لعبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية.
- طبقات الشافعية لأبي بكر بن أحمد بن محمد ابن قاضي شهبة، اعتنى به عبد العليم خان، الطبعة الهندية، ط١، ١٣٩٨هـ.
- طبقات الصوفية، لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.
- طبقات المفسرين، للحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق: علي محمد عمير، مكتبة وهبة، ط١، ١٣٩٦هـ.
- طريق الهجرتين، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٩هـ.



- عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: إسماعيل مرحبا، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٩هـ.
- عقيدة السلف وأصحاب الحديث، لأبي عثمان، إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني، تحقيق: أبو اليمين المنصوري، دار المنهاج مصر، ط١، ١٤٢٣هـ.
- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ١٤١٢هـ.
- العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ مع كتاب الأرواح النوافخ، لصالح بن المهدي المقبلي، مكتبة دار البيان، دمشق، ط١.
- العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، لمحمد بن إبراهيم بن الوزير اليماني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١٥هـ.
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لأبي العباس أحمد بن القاسم ابن أبي أصيبعة، تحقيق: د. نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
- غاية المرام في علم الكلام، لسيف الدين الآمدي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.
- الفتاوى الكبرى، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
- فتاوى ومسائل ابن الصلاح، لعثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.
- فتح الباري، لأبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة (مصور عن الطبعة السلفية).
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في التفسير، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار الوفاء، ط٣، ١٤٢٦هـ.

□ الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا.

□ الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد علي بن أحمد ابن حزم، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت.

□ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، لأبي القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس.

□ فضل علم السلف على الخلف، لأبي الفرج عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٧هـ.

□ الفوائد البهية في ترجم الحنفية، لأبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، دار المعرفة، بيروت.

□ الفوائد، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٩هـ.

□ فيض القدير شرح الجامع الصغير، لزين الدين عبد الرؤوف المناوي، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩١هـ.

□ القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي، الطبعة الحجرية.

□ قانون التأويل، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: محمود بيجو، ط١، ١٤١٣هـ.

□ القضاء والقدر لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: صلاح الدين شكر، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢٦هـ.

□ قطر الولي على حديث الولي، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق: د. إبراهيم هلال، دار الكتب الحديثة مصر.

□ قواطع الأدلة في الأصول، لأبي المظفر، منصور بن محمد السمعاني التميمي تحقيق: محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

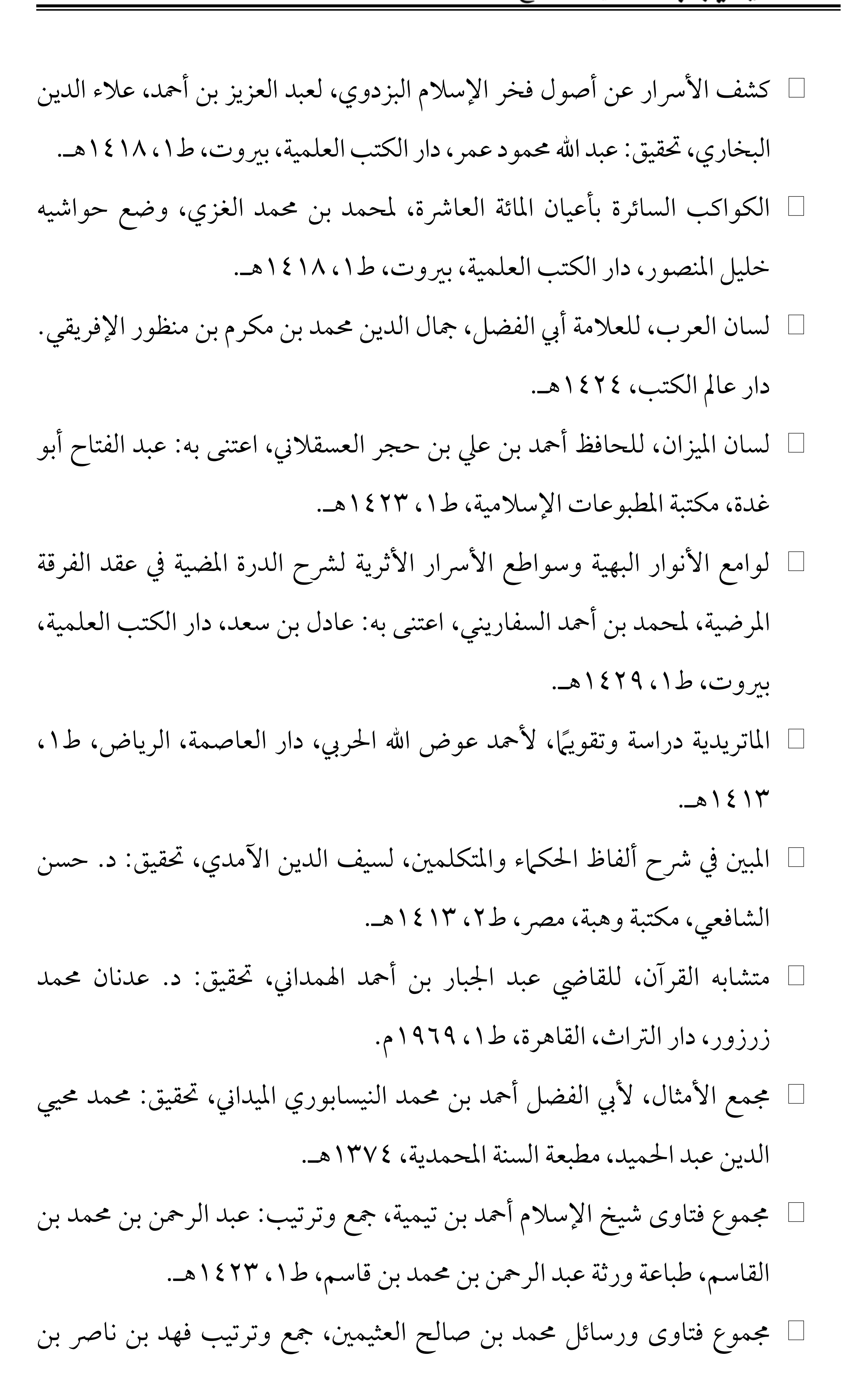


- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز الدين عبد العزيز بن عبد السلام تحقيق: نزيه كمال حماد، وعثمان ضميرية، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢١هـ.
- القواعد الحسان لتفسير القرآن، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، مكتبة الرشد الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.
- القواعد الفقهية، للدكتور يعقوب بن عبد الله الباحسين، مكتبة الرشد وشركة الرياض، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.
- القول السديد في مقاصد التوحيد، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر بن سعدي، اعتنى به: المرتضى الزين أحمد، مجموعة التحف النفائس الدولية، ط١، ١٤١٦هـ.
- الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٨هـ.
- الكامل في ضعفاء الرجال، للإمام الحافظ أبي أحمد عبدالله بن عدي الجرجاني، دار الفكر، ط١ ١٤٠٤هـ.
- كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: د. محمد موسى وعلي عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٦٩هـ.
- كتاب التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، مكتبة لبنان، ١٩٨٥م.
- التلخيص في أصول الفقه، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، ١٤١٧هـ.
- كتاب التوحيد، لأبي منصور محمد بن محمد الماتريدي، تحقيق: د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، مصر.
- كتاب التوكل على الله، للحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد ابن أبي الدنيا، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤١٣هـ.

- كتاب الزهد الكبير، للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: عامر أحمد حيدر، دار الجنان، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
- كتاب السنة، للحافظ أبي بكر عمرو بن أبي عاصم الشيباني، ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ.
- كتاب السنن الكبرى، للإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، بإشراف شعيب أرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.
- كتاب السياسة المدنية، لأبي نصر الفارابي، تحقيق: د. فوزي نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط١، ١٩٦٤م.
- كتاب الشريعة، لأبي بكر، محمد بن الحسين الآجري، تحقيق: د. عبد الله الدميجي، دار الوطن، الرياض، ط٢، ١٤٢٠هـ.
- كتاب الطبقات الكبير، للإمام محمد بن سعد بن منيع الزهري، تحقيق: د. علي محمد عمر، مكتبة الخانجي بالقاهرة.
- كتاب القدر، للحافظ أبي بكر جعفر بن محمد الفريابي، تحقيق: عبد الله المنصور، أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.
- كتاب اللمع في الرد على أهل الأهواء والبدع، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: حمدة غرابة، مطبعة مصر، ١٩٥٥م.
- كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، لأبي الحسين عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، تحقيق: جين يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية بيروت، ويان بترس، دار المشرق، لبنان، ط١، ١٩٩٩م.
- كتاب المسامرة للكمال بن أبي شريف بشرح المسايرة للكمال بن الهمام، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، ١٣١٧هـ.
- الكتاب المعتبر في الحكمة، لهبة الله بن علي بن ملكا، دائرة المعرف العثمانية

بحيدرآباد الدكن، ط١، ١٣٥٧هـ.

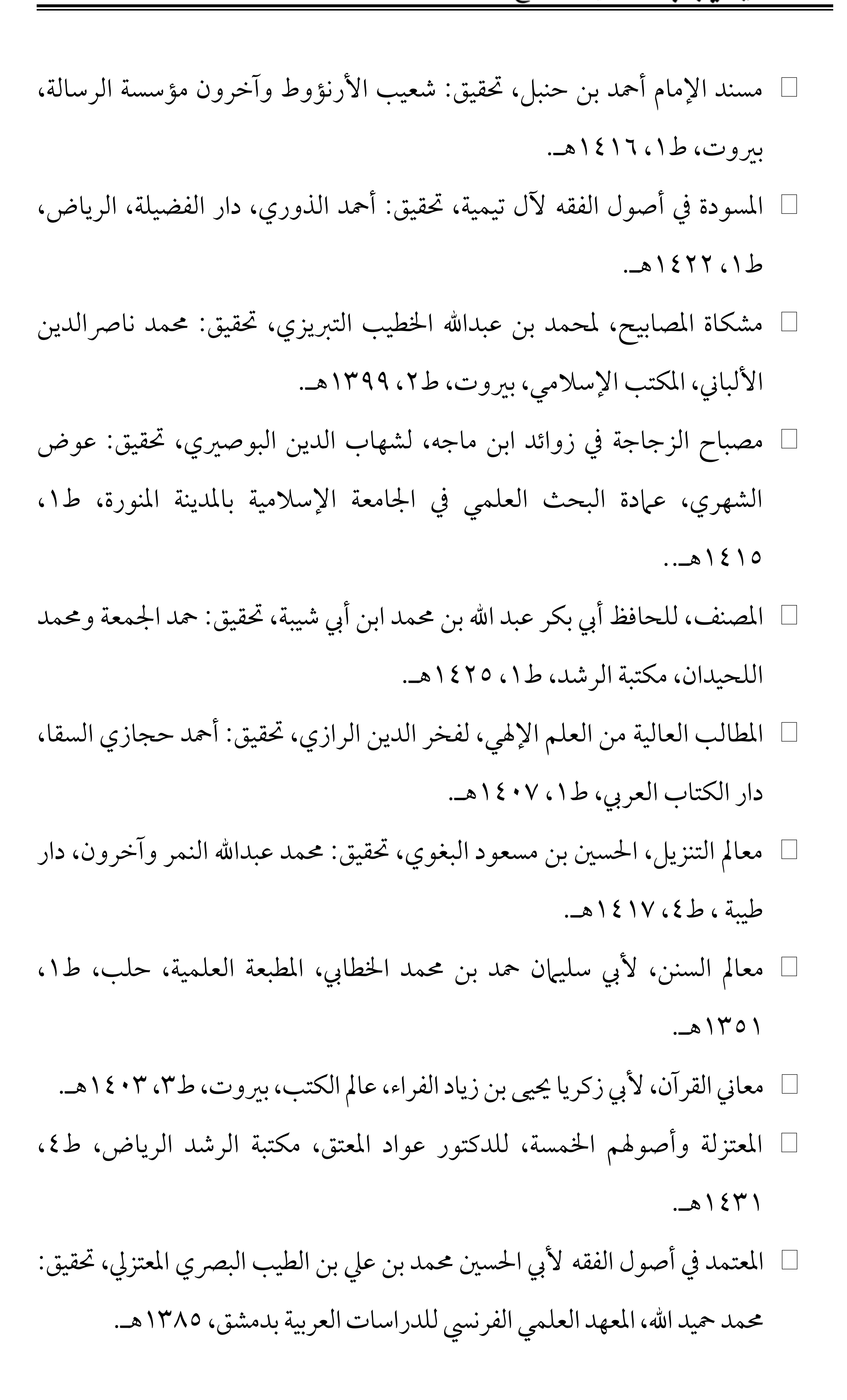
- كتاب المنهاج في شعب الإيمان، لأبي عبد الله الحسين بن الحسن الحليمي، تحقيق: حلمي محمد فوده، دار الفكر، ط١، ١٣٩٩هـ.
- كتاب تأويل مختلف الحديث، عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، مطبعة كردستان العلمية بمصر، ١٣٢٦هـ.
- كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٠٧هـ.
- كتاب طبقات المعتزلة، لأحمد بن يحيى بن المرتضى المعتزلي، تحقيق: سوسنه ديفلد - فلزر، بيروت، لبنان، ١٤٠٧هـ.
- كتاب غريب الحديث لأبي عبيد عبيد القاسم بن سلام الهروي، تحقيق: حسين محمد شرف، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٤٠٤هـ.
- كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، قدم له وعلق عليه: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط٢.
- كتاب قوت القلوب، لأبي طالب المكي، تحقيق: د. عبد المنعم خفاجي، دار الرشد، ط١، ١٤١٢هـ.
- كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، لأبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي، تحقيق: د. فوقية محمود، توزيع دار الأنصار، مصر، ط١، ١٩٧٧م.
- كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، لعبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: ألفرد جيوم.
- الكشاف عن حقائق التأويل غوامض التأويل ...، لمحمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، مكتبة العبيكان، ط١، ١٤١٨هـ.
- كشف الأستار عن زوائد مسند البزار، للحافظ علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ.



- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعبد العزيز بن أحمد، علاء الدين البخاري، تحقيق: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
- الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، لمحمد بن محمد الغزي، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
- لسان العرب، للعلامة أبي الفضل، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي. دار عالم الكتب، ١٤٢٤هـ.
- لسان الميزان، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط١، ١٤٢٣هـ.
- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، لمحمد بن أحمد السفاريني، اعتنى به: عادل بن سعد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٩هـ.
- الماتريدية دراسة وتقويمًا، لأحمد عوض الله الحربي، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٣هـ.
- المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، لسيف الدين الآمدي، تحقيق: د. حسن الشافعي، مكتبة وهبة، مصر، ط٢، ١٤١٣هـ.
- متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، تحقيق: د. عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، ط١، ١٩٦٩م.
- مجمع الأمثال، لأبي الفضل أحمد بن محمد النيسابوري الميداني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٤هـ.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن القاسم، طباعة ورثة عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط١، ١٤٢٣هـ.
- مجموع فتاوى ورسائل محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب فهد بن ناصر بن

إبراهيم السلمان، دار الوطن، الرياض، ١٤١٣هـ.

- مجموعة الرسائل والمسائل، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، دار الكتب العلمية لبنان، ط١، ١٤١٢هـ.
- مجموعة رسائل الإمام الغزالي، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: إبراهيم محمد، المكتبة التوفيقية، مصر.
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، لمحمد بن عمر الرازي، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر.
- المحصول في علم أصول الفقه، لمحمد بن عمر الرازي، تحقيق: طه العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- المحكم والمحيط الأعظم، لعلي بن إسماعيل ابن سيده، تحقيق: عبد الستار فراج، ط١، ١٣٧٧هـ.
- المحو والإثبات في المقادير، للدكتور عيسى السعدي، بدون تفاصيل.
- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم، اختصار محمد بن الموصلي، تحقيق: د. الحسن العلوي، أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ.
- مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، لأبي عبد الله محمد بن علي البعلي، أشرف على تصحيحه عبد المجيد سالم، دار الكتب العلمية، بيروت.
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٣٩٣هـ.
- المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
- المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: حمزة زهير حافظ، الجامعة الإسلامية، كلية الشريعة، المدينة المنورة.



- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.
- المسودة في أصول الفقه لآل تيمية، تحقيق: أحمد الذوري، دار الفضيلة، الرياض، ط١، ١٤٢٢هـ.
- مشكاة المصابيح، لمحمد بن عبدالله الخطيب التبريزي، تحقيق: محمد ناصرالدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٣٩٩هـ.
- مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، لشهاب الدين البوصيري، تحقيق: عوض الشهري، عمادة البحث العلمي في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط١، ١٤١٥هـ..
- المصنف، للحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة، تحقيق: حمد الجمعة ومحمد اللحيدان، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢٥هـ.
- المطالب العالية من العلم الإلهي، لفخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ.
- معالم التنزيل، الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: محمد عبدالله النمر وآخرون، دار طيبة ، ط٤، ١٤١٧هـ.
- معالم السنن، لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي، المطبعة العلمية، حلب، ط١، ١٣٥١هـ.
- معاني القرآن، لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ.
- المعتزلة وأصولهم الخمسة، للدكتور عواد المعتق، مكتبة الرشد الرياض، ط٤، ١٤٣١هـ.
- المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، تحقيق: محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٣٨٥هـ.



- معجم الأدباء، لياقوت الحموي الرومي، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
- المعجم الأوسط، لأبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، تحقيق: طارق عوض الله وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، ١٤١٥هـ.
- معجم البلدان، للإمام أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٩٩هـ.
- المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية بمصر، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٤٠٣هـ.
- المعجم الفلسفي، لجميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.
- المعجم الكبير، لأبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية القاهرة.
- معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
- مُعجم مقاييسُ اللغة، لأبي الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.
- معيار العلم، لأبي حامد الغزالي، طبع على نفقة محيي الدين صبري الكردي، المطبعة العربية بمصر، ١٣٤٦هـ.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار الهمذاني، تحقيق: توفيق الطويل وآخرون، طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة، للإمام محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي حسن عبد الحميد، دار ابن عفان، ط١، ١٤١٦هـ.
- المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني ، دار

العلم والدار الشامية، دمشق ـ بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

□ المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس أحمد بن عمر القرطبي، تحقيق: محيي الدين مستو وأخرون، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، ط١، ١٤١٧هـ.

□ المفيد على كتاب التوحيد، للشيخ محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، الدمام، ط٢، ١٤٢٤هـ.

□ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: محمد محيى الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، ١٤١١هـ.

□ المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: أحمد قباني، دار الكتب العلمية، بيروت.

□ الملل والنحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: أمير مهنا وعلي فاعور، دار المعرفة، ط٣، ١٤١٤هـ.

□ منازل السائرين إلى الحق عز شأنه، لأبي إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٨٦هـ.

□ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لعبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، محمد عطا ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

□ المنتقى شرح موطأ مالك، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا،

□ منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، لعلي بن سلطان القاري، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤١٩هـ.

□ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤٠٦هـ.

□ منهج التلقي والاستدلال بين أهل السنة والمبتدعة، أحمد عبد الرحمن الصويان، المنتدى الإسلامي.
□ الموافقات، لإبراهيم بن موسى بالشاطبي، تحقيق: مشهور حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الخبر، ط١، ١٤١٧هـ.
□ المواقف في علم الكلام، لعبدالرحمن بن أحمد الإيجي، عالم الكتب بيروت.
□ الموطأ، للإمام مالك بن أنس، تحقيق: عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ.
□ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، للدكتور عبد الرّحمن بن صالح المحمود، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.
□ موقف ابن تيمية من الصوفية، لمحمد بن عبد الرحمن العريفي، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ط١، ١٤٣٠هـ.
□ موقف أهل السنة والجماعة من الأسباب وآراء المخالفين، لليلى نوري الحربي، رسالة ماجستير في جامعة أم القرى، إشراف: بركات دويدار، ١٤١٨هـ.
□ ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: علي البجاوي، دار المعرفة بيروت.
□ ميزان العمل، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤م.
□ النبراس شرح العقائد، لحمد عبد العزيز الفرهاري، مخطوط.
□ النبوات، أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني، دراسة وتحقيق: عبدالعزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.
□ النجاة في المنطق والإلهيات، لأبي علي ابن سينا، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

- نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية، لخالد الغامدي، دار أطلس الخضراء، ط١، ١٤٣٠هـ.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، لأبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه، وجمل من فنون علومه، لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي بجامعة الشارقة، إشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، نشر: مجموعة بحوث الكتاب والسنة، جامعة الشارقة، ط١، ١٤٢٩هـ
- الوابل الصيب ورافع الكلم الطيب، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد الرحمن قائد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٨هـ.
- الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة، للدكتور وجيه أحمد عبد الله، دار الوفاء، الإسكندرية.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

فهرس الموضوعات